

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

SÉRIE IN-8°

FASCICULE 10

ÉTUDES VÉDIQUES

ET

PĀNINÉENNES

PAR

LOUIS RENOU

MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR A LA SORBONNE

TOME VI

PARIS

ÉDITIONS E. DE BOCCARD
11, RUE DE MÉDICIS, 1

1960

LE DESTIN DU VÉDA DANS L'INDE

§ 1. — Examiné¹ dans la perspective de l'histoire indienne, le Veda présente un paradoxe frappant² : d'une part on le révere, on reconnaît en lui un principe omniscient, infaillible, éternel — quelque chose comme Dieu à forme de « Savoir », Dieu fait Livre (Bible), Logos indien —, on s'y réfère comme à la source même du *dharmā*, à l'autorité dont relèvent l'ensemble des disciplines brāhmaniques³. Et d'autre part les traditions, disons philologiques, relatives au Veda, la substance même des textes qui le composent, tout cela s'est de bonne heure affaibli, sinon altéré ou perdu⁴.

A y regarder d'un peu près, la révérence au V^o comporte plus d'une nuance. Sous les allusions génériques, imprécises (type « ainsi est-il dit dans la *śruti...* »)⁵, comme en présentent d'ailleurs

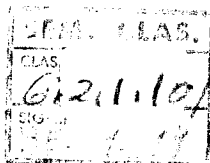
(1) Abréviations usuelles. En outre, V^o = Veda(s), m^o = mantra(s), br^o = brāhmaṇa(s), T^o = Tantra(s), Ml = Mīmāṃsā (sūtra's), Śk. = Śaṅkara, Śb. = Śabarasvāmin. Les Ml.sū. sont cités sous la numérotation qu'ils ont dans la trad. du Śb. bhāṣya par G. Jhā, numérotation plus rationnelle que celle de l'édition de l'Ānandāśrama Skt Ser. — Pour abondante qu'elle puisse paraître, notre bibliographie n'a nullement l'intention — ni la possibilité — d'être complète.

(2) Sur ce paradoxe ont attiré récemment l'attention, dans des communications à la Société Asiatique, février et mars 1959, M. J. Filliozat traitant du V^o dans l'Inde moderne, et M^{lle} M. Biardeau, du V^o selon la Ml.

(3) Cf. la masse de documents réunis jadis par J. Muir, Skt Texts, t. 3^e, et qu'on pourrait aisément gonfler encore. Point de vue traditionnel chez Medhātithi ad Manu 2.6 ; chez Sāyaṇa, Introd. à son comm. sur le Rgv. Muir 3^e, p. 57, H. Oertel, Apologetik, passim ; chez Mādhava, Introd. à son comm. sur la TS. Muir ib., p. 66. Cf. aussi, avec quelque effort de modernisme, le Niruktālocana de Satyavrata Sāmaśramī, analysé A. Barth, Œuvres 2, p. 94. Une formule condensée (inattendue à cette place) est celle de l'AVPrāt. 4.101 *vedādhyayanam dharmah* « le dh^o, c'est l'étude du V^o ». — La thèse du V^o éternel, supra-humain, est celle, nous le rappellerons plus loin, de la Ml. (et du Vedānta) ; c'est la thèse « savante », mais c'est celle aussi qui répond au sentiment le plus général dans l'Inde, à celui qu'énoncent les Épopées et les Purāṇa.

(4) On n'évoquera pas ici le thème de Vyāsa « l'arrangeur » supposé des V^o et de bien d'autres textes : simple superstructure. Cf. en dernier sur ce thème S. K. Chatterji in Philos. of Radhakrishnan, p. 494.

(5) La formule vient résonner secondairement dans l'incipit des sū. bouddhiques, *evaṃ magāśrutam*, cf. la préface de J. Brough.



FACULTAD DE HISTORIA Y LETRAS
BIBLIOTECAS
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

R. 83.351
R. 32.408



toutes les adorations, il se dissimule certains malentendus. Du fait même que le Veda est censé contenir toutes choses en son sein (*yad ihāsti tad anyatra, yan nehāsti na tat kva cid*¹ « ce qui s'y trouve existe ailleurs, ce qui n'y est pas n'est nulle part »), à la façon d'un *avyaktam brahma*, les auteurs en viennent à le citer pour légitimer des données qui sont visiblement anachroniques ou, ce qui est pire, subrepticement réinterprétées. On croit être toujours dans le sillage du V^o, alors qu'on lui tourne le dos. Le terme tend à servir de symbole et la notion qu'il couvre a été l'objet d'une véritable aliénation.

Laissant de côté l'attitude anti-védique des Jaina², des Ājīvika³ et, au moins sur le plan philosophique, des Bouddhistes⁴, on est amené à distinguer, parmi les doctrines apparemment fidèles, ce qu'on peut appeler des tendances semi-védiques (celles des Viṣṇuītes et des Śivaītes à caractère sectaire accusé), d'autres qui sont plutôt a-védiques (celles des Śākta et plus généralement des Tāntrika)⁵. Autrement dit, l'acceptation intégrale du védisme est beaucoup moins courante qu'il ne semble d'abord ; elle a lieu surtout — chose assez naturelle à la réflexion — là où les croyances sont le moins étroitement religieuses. Toutefois, à l'intérieur même des croyances religieuses, il y a des survivances nombreuses, alors que, du côté des spéculations, les doctrines, en se laïcisant, avaient éloigné peu à peu la pensée védique, rarifié l'emprunt aux vieux concepts.

Même dans les domaines les plus orthodoxes, il arrive que la révérence au Veda soit un simple « coup de chapeau », donné en passant à une idole dont on entend ne plus s'encombrer par la suite. Nous venons de parler d'orthodoxie : le Veda est précisément le

(1) MhBh. 1.62,33 Poona. Citant ce passage, C. Sankararama Sastri, *Fictions in Law Texts*, p. 46, ajoute pertinemment « les fictions fondamentales sur lesquelles repose tout l'édifice de la théologie et de la philosophie hindoue sont les théories de l'omniscience, de l'infailibilité et de l'éternité des V^o ». On devrait donc pouvoir parler d'un mythe du V^o comme on a parlé du mythe de Rimbaud, et plus généralement du mythe propre à tout texte originellement sacré ou secondairement sacralisé.

(2) Cf. ci-dessous § 28.

(3) A. L. Basham, *The Ājīvikas*, p. 199, rappelle qu'un docteur de cette secte est représenté triomphant, en controverse, d'un tenant de l'éternité des V^o.

(4) Cf. ci-dessous § 29.

(5) Cf. R. C. Hazra, *Purāṇic Records*, p. 193, avec une vue, un peu sommaire, mais exacte et parlante, sur l'équilibre védico-purāṇique, puis purāṇo-tāntrique au cours du premier millénaire de notre ère. Parmi les Smṛti, le Tantravārtt. (trad. G. Jhā, p. 165) distingue en valeur dégressive, d'après l'affaiblissement graduel de leurs liens au V^o, a) les textes « orthodoxes » (Smṛti proprement dite) ; b) les textes bouddhiques et autres ; c) les textes magiques, légèrement teintés de védisme et utilisant « certains m^o » ; d) les textes pour les *mleccha*, entièrement étrangers au védisme (*śāstrāntara*).

signe, le seul peut-être, de l'orthodoxie indienne¹. On voit en effet, à l'intérieur même des « six *darśana* », c'est-à-dire de ce qui passe pour représenter la pensée brāhmanique orthodoxe, telle de ces doctrines accuser telle autre d'hérésie, et le point majeur sur lequel s'appuie cette accusation est précisément le Veda, le fondement de l'autorité védique. Śāṅkara par exemple (qui fut lui-même de tous les philosophes de l'Inde le plus souvent attaqué) enseigne que « les doctrines de Kapila, de Kanāda et d'autres se trouvent entachées d'erreur (*bhrānti*), étant dénuées de fondement (*mūlābhāva*) et en contradiction avec le Veda (*vedavirodha*)² ».

Il faudrait enfin distinguer entre les prolongements réels, c'est-à-dire sentis comme tels, de la pensée védique dans l'Inde postérieure au Veda, et, d'autre part, les connexions — fondées ou non — qu'établira l'érudition moderne entre les données védiques et celles de l'hindouisme³.

§ 2. — A l'intérieur de l'hindouisme, la première secte (mais sans doute y en eut-il avant) qui nous semble avoir rejeté le Veda

(1) Ceci déjà noté par H. Th. Colebrooke (*On the Vedas, On the Philos. of the Hindus*), cité par Hegel, *Gesch. der Philos.* (p. 260 de la trad. fr.). — Le mot *āstika* vise d'abord, certes, la croyance à l'existence d'un autre monde (prob. en partant du terme négatif *nāstika*, *nāstika*), mais ensuite — et plus profondément sans doute — la croyance en la réalité du V^o, c'est-à-dire en sa validité absolue ; S. N. Das Gupta, *History of Philos.* 3, p. 62-518. La question de l'*astitva* des dieux — donc, indirectement, du V^o — se posait déjà aux yeux de certains ṛṣi, cf. Rgv. 2.12.5, *utem āhur naiṣo astity enam*, passage souvent cité, en dernier W. Ruben, *Beginn der Philos.*, p. 20.

(2) Dans le comm. sur la TU. cité Muir 3^e, p. 191. La part de polémique intra-*darśana* est considérable chez Śāṅkara et non justifiée par la place que, peut-on présumer, lui allouaient les Brahmasū. — L'orthodoxie indienne est donc une harmonisation secondaire, comme celle dont Madhusūdana (*Prasthānabhedha*) se fait le héraut et qui vient aboutir au schéma bien équilibré des Six Darśana, ou plutôt des Trois Couples de Darśana. Muir, op. c., p. 203, signale avec raison que les paṇḍits modernes croient avec Madhusūdana et Vijñānabhikṣu à la coïncidence ultime entre toutes ces doctrines ; il renvoie à J. R. Ballantyne, *Synopsis*, p. iv.

(3) La mention « Vedic Religion », « Vedic duties », chez les érudits modernes est souvent fallacieuse, le caractère védique de la doctrine alléguée étant indéterminable ou, tout au plus, engagé dans un ensemble hindouiste indifférencié. Cette confusion se trouve déjà dans l'antiquité là où l'on rencontre, sans autre spécification, les mentions *vede*, *śrūtau*, *āmṇāyasya* ou (le terme le plus vague de tous) *āgamasya*. C'est ainsi que A. K. Coomaraswamy, *Hinduism a. Buddhism*, p. 5, définit la Bhag. Gītā « le compendium de toute la doctrine védique » : de fait, ce texte kṛṣṇaite, profondément « orienté », n'en reflète pas moins une certaine conception globale du védisme. Ainsi les modernes se sont sentis justifiés, aussi bien à voir dans le V^o le point de départ de tout l'hindouisme, l'origine de toute la théorie et de toute la pratique (vue communément répandue dans l'Inde), que d'y reconnaître au contraire un monument dont l'Inde, ultérieure s'est résolument détournée, « der V^o schlägt dem Dharma des Hinduismus geradezu ins Gesicht » Max Weber, *Hinduismus u. Buddhismus*, p. 29. — Remarques encore utiles. Th. Goldstücker, *Liter. Remains* 2, p. 50 (« The inspired writings of Hinduism »).

est celle des Vīraśaiva (Līṅgāyat's), fondée au xiii^e siècle¹ : il n'est pas étonnant que ce soit celle aussi où se manifestent pour la première fois des tendances progressistes. Mais, à l'intérieur même d'un groupe aussi lié au Vedānta que le furent les Śrīvaiṣṇava, la secte tamoule des Teṅgalai paraît avoir également renoncé au Veda². De même, à date plus moderne, les Mānbhāu (Mahānu-bhāva) du pays marathe. Chez les Sahajiyā du Bengale, l'aversion pour le Veda tient à leur comportement général à l'égard de tout ce qui est érudit ou ésotérique³.

Des individus se déclarent çà et là contre le Veda (sans guère préciser leurs critiques) et cela, d'autant plus volontiers qu'ils sont moins cultivés ; l'aspect savant de cette littérature, son encombrement technique, gênait ces âmes simples. Ainsi Tukārām, qui semble avoir ignoré les vieux textes, affirme que « du rabâchage des syllabes du Veda naît l'orgueil »⁴. De même Kabīr déclare que « l'Être mystérieux est inaccessible au Veda et au Coran » et, de façon plus drastique, « le brāhmane s'entortille dans les quatre Veda et il y meurt »⁵. A la pensée de Rāmākṛishṇa, qui ne craint pas d'enseigner « la vérité n'est pas dans les Veda ; il faut agir selon les Tantra, non selon les Veda ; ceux-ci sont impurs du fait même qu'on les prononce, etc. » (Rāmākṛishṇa les comparant à la souillure

(1) M. R. Sakhare, *Lingayat Religion*, p. 266, décide, non sans avoir montré la vanité des discussions à ce sujet, en faveur de l'antinomie entre les Āgama en général (ci-dessous, § 4) et le V°. Quant aux Vīraśaiva en particulier, il y a tout au moins une catégorie « pure » (*śuddha*) qui pratique la récitation du V° ERE 8, p. 72, Sakhare, p. 663. L'un des textes de base, la *Līṅgadhāraṇacandrikā*, riche en citations véd., s'efforce à rechercher des sources mantriques aux rites *vīraśaiva*, et se préoccupe de rester en consonance avec le V°. C'est ici ou jamais qu'il faut distinguer entre praxis et théorie.

(2) V. Rangacharya in *Cult. Heritage* 4, p. 177. Résultat probable, chez les Teṅgalai, d'une réflexion progressive sur la *bhakti* et sur la libéralisation sociale.

(3) Sh. Das Gupta, *Obscure religious Cults*, p. 62. Sur l'ingrédient upaniṣadique chez les Bāul — par ailleurs hétérodoxes, — ib., p. 207.

(4) Trad. des Psaumes du Pèlerin par G.-A. Deleury, p. 17 49.

(5) Trad. de Granthāvalī par Ch. Vaudeville, p. 18 34 ; cf. aussi Y. Husain, *Inde mystique*, p. 56, citant (p. 61) un passage où K° mentionne « les neuf V° » (sic) à côté du Coran : c'est d'ailleurs un lieu commun de renvoyer ces Écritures dos à dos, sous couleur de les juxtaposer. Citations de K° plus violentes (« les V°, cloaks of Falschhood »), identiques à certaines injures émanant des Cārvāka, chez F. E. Keay, Kabīr, p. 41 74 ou S. Ch. K. Handoo in *Cult. Heritage* 4, p. 385 (sur Rajjab). — Parmi les Sikhs, qui vivent en bordure de l'hindouisme, Nānak admet la juxtaposition V°/Coran, mais le Daśama Grantha enseigne à renoncer au V°, considéré tout au plus comme un *mārga* transitoire : versets cités par L. Rama Krishna, *Les Sikhs*, p. xiv. Les textes sikhs se réfèrent d'ailleurs assez souvent au V°, sans appréciation péjorative, et l'on sait que l'arrangement interne de l'Ādigrantha reproduit celui du Rgv. F. Pincott, *JRAS*, 1886, p. 100. Le nom même de Daśama Grantha évoque le *daśama* *hikāyat*.

que cause l'*ucchiṣṭa*)¹, s'oppose l'attitude beaucoup plus déferente de Vivekānanda, même si chez ce dernier, comme chez tant d'autres, le védisme vient se fondre dans un ensemble ambigu combinant hindouisme et bouddhisme². Le cas de Tulsīdās ressemble à celui de Tukārām en ce qu'il ignore, lui aussi, le contenu des textes, mais il s'en sépare en ce qu'il leur rend un constant hommage, assimilant ce qu'il appelle le Nigama à « une barque pour traverser l'océan de l'existence »³. On ne peut manquer d'évoquer ici Gāndhī : Gāndhī s'est intéressé, sinon au Veda, du moins aux Upaniṣad, sans toutefois se priver de les associer à d'autres témoignages religieux dans son *vyāmiśra dharma*, « sa religion mélangée » (assez analogue à celle des Purāṇa mixtes)⁴.

Chez les clercs, la « renaissance de l'hindouisme »⁵, celle (veux-je dire) du xix^e siècle, s'est opérée, du moins quant au principe, sous le signe du Veda. Rāmāmohan Roy inaugure une interprétation modernisante (théiste) des Upaniṣad, dont il intègre les enseignements dans sa croyance : pour la première fois peut-être une parcelle du Veda est devenue un élément de la foi vivante, au prix, il est vrai, de tout ce qui était la raison d'être du V° ancien, mythologie et ritualisme, et qui reste la base nécessaire des Upaniṣad elles-mêmes. La tentative sera reprise souvent depuis lors : ainsi chez Rabīndranāth Tagore et chez S. Radhakrishnan, qui aboutissent à une synthèse plus ou moins humaniste, sur un plan plutôt poétique avec le premier, résolument philosophique

(1) Trad. fr. (« L'enseignement de R° »), p. 467, n° 1240. Ailleurs, R° est plus modéré ou disons : indifférent.

(2) Toutefois il ne manque pas de passages où Vivekā° parle comme Rāmākṛishṇa, ainsi dans *Yogas pratiques*, p. 211, où, constatant que, selon certaines sectes indiennes, « le Livre devient Dieu » et « que Dieu Lui-même... doit Se conformer aux V° », ajoute, « aux Indes... si je prends quelque passage des V°, que je jongle avec le texte et lui donne la signification la plus impossible, ... tous les imbéciles me suivront en foule ».

(3) Ch. Vaudeville dans sa trad. de l'*Ayodhyākāṇḍa*, p. 15 153. Tulsīdās entend par « *nigama* » (vieux terme du Nir. et de Pāṇ.) la « révélation » dans son ensemble, Purāṇa's compris. Confusion qui se retrouve dans le fond même de sa croyance : il est lui-même *advaitin* et, en même temps, fervent adepte de la *bhakti*.

(4) Cf. *Autobiographie*, p. 199, *La Jeune Inde*, p. 280. — On pourrait citer encore Rāmāmānanda, cf. Ksh. Sen in *Cult. Heritage* 4, p. 379 (« They all seek Thee in vain among the V° »), Dādū (ib. p. 384) prêchant « ne consommez pas votre vie à lire les V° » (cf. sur D° W. G. Orr, *A sixteenth-century Indian Mystic*, p. 62 77 132 166). Aussi Dharam Dās « les faux paṇḍits, en récitant les V°, trompent le monde », etc. Plus explicable est l'attitude anti-véd. des fondateurs du sikhisme (ci-dessus p. 4 n. 5), ainsi Nānak proclamant l'inutilité du V° Husain, op. c., p. 106 112.

(5) Titre d'un livre utile de D. S. Sarma où l'on trouvera d'amples indices sur la liaison (subjective) entre le V° et l'hindouisme spéculatif de l'époque moderne. Cf. aussi *Contemporary Indian Philosophy*, 1932, in passim (ouvrage non traduit).

avec le second¹. Certes, le Veda proprement dit n'est guère atteint par ces spéculations : c'est seulement une toile de fond où viennent en vives couleurs se fixer les images toutes spirituelles du Vedānta. Au contraire, ce sont les Hymnes qui sont au premier plan chez Dayānanda Sarasvatī et son Ārya Samāj, avec une vigoureuse (de notre point de vue, très aberrante) interprétation dans le sens social et politique, nous dirions aujourd'hui dans le sens « culturel »². Plus près de nous, A. K. Coomaraswamy ébauche à partir des Hymnes et des Brāhmaṇa une *philosophia perennis* incorporant des éléments comparatifs et semi-érudits³. Aurobindo ne craint pas de systématiser la pensée « profonde » du Rgveda sur une base mystique⁴. Quelques autres rejettent le Veda, tel Debendranāth Tagore, ou l'ignorent pratiquement, tel Keshab Chandra Sen⁵.

§ 3. — Hâtons-nous de revenir à l'antiquité, qui seule peut livrer une problématique utile.

Du côté des doctrines religieuses, il y aurait bien des distinctions à pratiquer. On dit souvent le śivaïsme plus proche du Veda que le viṣṇuïsme, peut-être parce qu'il existait une sorte d'imprégnation pré-śaivite dans certains textes de date védique. Mais, si le śivaïsme élémentaire a dû en effet absorber des pratiques d'apparence védique, les spéculations śaivites, elles, se sont de bonne heure éloignées du Vedānta, pris pour norme de l'orthodoxie, alors que les doctrines viṣṇuïtes n'ont jamais su s'en libérer tout à fait⁶. A l'intérieur d'un même groupe, celui des Pāśupata,

(1) Sur Tagore et l'influence des Up. sur sa pensée (négligée dans l'ouvrage classique de E. Thompson), M. J. Davé, Poésie de Tagore, p. 50. Quant au V° proprement dit, il n'est guère qu'un souvenir lointain, comme celui que décèle André Gide entre tel poème de Gītānjalī et tel hymne du Rgv. (trad. fr. de Gīt°, p. xv). Sur Radhakrishnan il y a beaucoup plus à dire : consulter, passim, Philos. of S. R° (1952), ouvrage collectif, index sous Upaniṣads.

(2) Cf. Satyārthaprakāśa, chap. « God and the V° » et passim ; Pt Chamupati in Cult. Heritage² 4, p. 634 ; ERE 2, p. 59.

(3) Cf. notamment son livre (non exempt de prétention) New Approach to the Vedas.

(4) G. E. Monod-Herzen, Shri Au°, p. 284. A titre de curiosité on peut consulter Le Secret du V° par Au°, pour qui « le sens réel du V° » réside dans l'expression symbolique de « la lutte entre les pouvoirs spirituels de la Lumière et de l'Obscurité, entre la Vérité et l'Erreur, la Connaissance et l'Ignorance » (p. 210). Combien plus ouverte est l'attitude de J. Nehru (Discovery of India, p. 54) qui, pour admirer mieux le V°, refuse d'y voir un texte révélé, mais y sent des histoires purement humaines, « a wonderful flowering of a richly endowed imagination, full of human lessons ».

(5) Cf. Sarma, op. c., p. 96 ; D. Tagore avait toutefois étudié le V°, Kalidās Nāg in Cult. Heritage² 4, p. 626. — Il faudrait évoquer encore B. G. Tilak, politicien visionnaire, auteur d'études à la fois géniales et absurdes sur le V°.

(6) Sur les relations, sinieuses, entre śivaïsme et V°, cf. les brèves remarques de K. Ch. Pandey (sur le plan doctrinal), Bhāratīya Vēdaśāstra, p. 10, ainsi que tous les historiens du

on a cru pouvoir discerner des tendances non-védiques, d'autres (qu'on met au compte des Lakulīśa ou Nakulīśa)¹, au contraire, prenant pour message l'Atharvaśiras (Up.) et le Śatarudriya. La Śivadr̥ṣṭi a pour mot d'ordre un verset de la Taitt. Samh., souvent cité par ailleurs², *eka eva rudro 'vatashe na dvitīyaḥ*. Le śivaïsme kaśmīrien dans son ensemble — dont la Śivadr̥ṣṭi est l'un des textes de base — ne reconnaît pas l'autorité du Veda³. Bref, seuls suivent la tradition les Vedāntaśaiva, c'est-à-dire ceux des Śaivites qui relèvent d'une des branches du Vedānta ; les autres s'en écartent plus ou moins, soit pour y substituer un autre Canon, soit pour juxtaposer ou fondre ensemble des Écritures disparates⁴.

Dans le domaine viṣṇuïte, la situation n'est pas moins complexe⁵. Le rituel à toute époque a conservé des liens précis avec l'antiquité ; on y utilise çà et là le fameux hymne au Puruṣa (ce qui en soi n'est pas très significatif, il est vrai) ; tel *mantra* s'y appelle *sāmavedīya*⁶ ; l'empreinte tantrique, qui coïncide avec un net départ par rapport à la liturgie ancienne, y est beaucoup moins accentuée que dans le śivaïsme. En revanche, l'appareil doctrinal atteste, du moins aux origines, une grande liberté. Les Bhāgavata sont d'adhésion védique incertaine, plutôt lâche semble-t-il⁷. Mais ce sont surtout les Pāñcarātra (s'il faut décidément les séparer des précédents) qu'on a souvent taxés de non-védisme, voire d'anti-védisme⁸. Certains textes les mettent au rang des

śivaïsme primitif ; ainsi notamment J. N. Banerjea, Iconography², p. 450 (qui propose le nom de Vedāntaśaiva's).

(1) Sur les Pāśupata, cf. Pandey, op. c., p. cxii-cxvi, rappelant que certains d'entre eux, apparemment les Lakulīśa, se réclament de cinq *anuvāka* (à forme de m°) du Taitt. Ār. — donc des fragments ésotériques du védisme, comme il arrive souvent dans l'hindouïsme, — dont au surplus ils s'ivaïsent la signification. — Pour Medhātithi ad Manu 2.6, les P° n'ont pas de lien avec le V°, non plus d'ailleurs que les Pāñcarātra (ci-dessous note 8) et les Bhojaka (?).

(2) Notamment par le Nir. et par Śb.

(3) Cf. L. Silburn trad. du Paramārthasāra, p. 5, K. Ch. Pandey, Abhinavagupta, p. 165.

(4) Cf. p. 8 n. 3.

(5) Lien entre viṣṇuïsme et V° C. R. Hazra, Upapurāṇas, p. 267, J. N. Banerjea, Iconogr.², p. 391. Cf. aussi p. 8 n. 4 ci-dessous.

(6) S. K. De, Vaiṣṇava Faith, p. 390, se référant au Haribhaktivilāsa ; ib. encore p. 412, sur diverses réminiscences, notamment sur l'emploi de m° védiques.

(7) Hazra, Pur. Records, p. 199.

(8) Les Pāñcarātra présentent en effet un cas typique. La vraie formule est trouvée par S. N. Das Gupta, History 3, p. 57 : ils ont une double nature, védique et tantrique. L'orthodoxie selon le Skandapur. (cité in Sarvadarśanas. trad., p. 101 : *śāstra*, par opposition à *kuvarīman*) comprendrait, outre les quatre V°, les Épopées et le P°. D'après Yāmuna (cité Das Gupta 3, p. 14), les P° ne sont pas en désaccord avec le V°, leurs traités dérivant de la même source que le V° et ayant même validité : il y a donc là, déjà, le sentiment d'une distance, sinon d'une différence, sentiment ancien, car

*pāṣaṇḍa*¹. Pourtant, là même, il a dû y avoir des conciliations. Il y a un rituel mixte. Telle *Samhitā* d'appartenance *pāñcarātra*² montre une dévotion d'allure védique (dans la mesure où on peut la cerner), dévotion fondée sur l'Ekāyana qui passe pour une rédaction du Yajurveda³. Comme pour les Śivaïtes, les Viṣṇuïtes d'obédience vedāntin resteront attachés au Veda, même lorsqu'ils seront atteints par la *bhakti* (phénomène a-védique, s'il en fut) : le Vedānta est le point de ralliement des tendances védiques, et l'on est fidèle au Veda dans la mesure où l'on est *vedāntin*⁴.

§ 4. — En gros, la rupture avec le védisme s'effectue dans les Āgama en général, dans les Tantra plus particulièrement, en tant que cette masse de textes réussit à se hausser au rang d'un Canon⁵.

L'épisode du Nārāyaṇīya (MhBh. 12) désigne le *śāstra* des P° comme étant commensurable (*sammila*) au V°. K. Aiyangar, IHQ. 9, p. 645, relève de nombreux emprunts aux Up. — L'attitude inverse est plus souvent notée : Hazra, op. c., p. 222, rappelle que les P° n'ont qu'une connaissance superficielle du V°. D'après F. O. Schrader, *Introd.* p. 97, les P° traitent les « védicants » (*vaiddika*) en détracteurs de la divinité suprême, « ceux qui plongent dans le V° ne se rendent pas compte que l'Īśvara est transcendant (*para*) » ; cf. encore une citation de la Viṣvakṣenasamh., ib. note 2 et Das Gupta, op. c., 3, p. 43 n. : critique par les P° des gens qui suivent le ritualisme véd. L'attitude de la Mī., c'est-à-dire de l'orthodoxie par excellence, est fort nette : les P° font partie (avec les Pāṣupata, Sāmkhya et Yaogika, ainsi qu'avec les Bauddha) des Smṛti qui « ne sont pas honorées par ceux qui connaissent les V° », ayant une certaine dose d'idées véd. dans une masse de choses sans lien avec le V° (Tantravārt. trad. G. Jhā, p. 165). Tout autre est l'attitude d'un texte comme la Dīpikā de Śrīnivāsa (trad. R. Otto, p. 20), qui admet tout ce qui n'est pas en contradiction flagrante avec la Smṛti.

(1) Ainsi le Kūrmapur. Hazra, op. c., p. 67. On dit encore (Hazra, *Upapur.*, p. 93) que leurs textes, comme ceux des Vaikhāṇasa et des Bhāgavata, sont faits pour les hommes « déçus du V° » (*vedabhraṣṭa*) : épisode de cette prospective pessimiste si commune dans les Pur.

(2) Paramasamh. éd. S. K. Aiyangar, p. 23.

(3) Le mot *ekāyana* sort de la ChU. où il désigne, soit une certaine science (indéterminable), soit (en fin de composé) qqch. « ayant pour voie unique ou fin dernière... ».

(4) Sur les Vaikhāṇasa, cf. ci-dessous § 9 et l'indication donnée J. Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism*, p. 241, sur la mixture qu'ils font entre V° et viṣṇuïsme, mixture d'autant plus intéressante qu'il s'agit au point de départ d'une école védique, un peu à l'écart il est vrai, dans la perspective smārta au moins, des autres écoles. Attitude correspondante chez les philosophes : Madhva considère le V° comme exclusivement viṣṇuïte et interprète tous les mots du V° en fonction du viṣṇuïsme S. Siauue, *Noms védiques de Viṣṇu*, p. vi et passim.

(5) Sans vouloir entrer ici dans le détail des habitudes sectaires — les sectes sont d'ailleurs singulièrement peu expansives dans leurs jugements sur le V°, — mentionnons seulement quelques données émanant des Śivaïtes tamouls. Les références au V°, d'ordinaire conjoint aux Āgama, y sont plus nombreuses qu'on n'eût attendu. Hommage est rendu au V° dans le Tillaivāṇṭaṇar-purāṇa (faisant partie du Periyapur.) trad. H. W. Schomérus, *Śivaït. Heiligenlegenden*, p. 70, qui signale, ib., p. 162, une école de *vaiddika-śāstra*. L'un des hy. de Mānikkavaṣaṅgar s'intitule « Sur les quatre anciens

La fin de la période védique a été marquée par une réaction dont les aspects ont dû être les suivants¹ : la constitution du viṣṇuïsme et du śivaïsme, la pression anti-ritualiste des milieux bouddhistes, le développement des pratiques ascétiques (elles aussi, par définition, anti-ritualistes), l'accès des croyances à des couches sociales plus étendues, l'afflux de la religiosité populaire qui avait été longtemps comprimée par le culte solennel. On peut y ajouter la désaffection du pouvoir séculier pour les croyances anciennes, désormais confinées en écoles de spécialistes. C'est bien la rétraction des centres védiques, qui en fin de compte a été le facteur déterminant du rapide déclin : comme toujours, le péril le plus grand est celui qui vient de l'intérieur. Les Upaniṣad elles-mêmes, « terme du Veda », n'amorçaient-elles pas une orientation nouvelle avec leurs tendances pro-*kṣatriya*, leur enseignement porté vers les au-delà du rituel ?²

Avec la venue des Gupta s'est produite une sorte de re-védisation partielle de l'hindouïsme : tel est le sens probable de ce qu'on a abusivement dénommé la renaissance de l'hindouïsme³. L'initiative en revient, pour partie peut-être, à ces cercles *smārta* qui s'étaient formés à l'intérieur des sectes, cercles non pas précisément « védiques » (comme on le dit parfois), mais de « sectarisme » atténué et, partant, plus proches de l'ancien état de choses⁴.

V° » (trad. Schomérus, p. 187), sans d'ailleurs rien contenir d'important. Sur des sources véd. de Nammālvār, cf. V. Rangacharya in *Cult. Heritage* 4, p. 167 ; du même Ālvār, le Tiruviruttam est dit contenir l'essence du Rgv. Cf. encore F. Kingsbury et G. E. Phillips, *Hymns of the Tamil Śaivite Saints*, p. 57, où figure le thème connu « à quoi bon chanter les V° ? », lequel évoque aussi bien Kabīr ou les mystiques marathes. En revanche, les doctrines śivaïtes du Sud, le Śaivasiddhānta, paraissent démunies de références précises au V°, à en juger par l'analyse de Schomérus. — Rien non plus de saisissable, pour le Nord, chez Rāmānanda (*ERE* 10, p. 570) : l'exigence *bhakti* a étouffé le conditionnement *śrīvaiṣṇava*. Des Ekadasi, nous apprenons seulement qu'ils lisaient le V° G. W. Briggs, *Gorakhnāth*, p. 52. Quant à la secte de Caitanya, si portée aux extrêmes de la *bhakti*, elle maintient l'apparence de l'orthodoxie pour la rejeter en effet M. T. Kennedy, *Caitanya Movement*, p. 40 101 119. En parcourant E. Carpenter, *Theism* ou J. N. Farquhar, *Outline* (livre si précieuse à d'autres égards), on voit le peu que ces auteurs retiennent des données véd., en dehors des connexions érudites. Remarques utiles sur l'équilibre des doctrines dans H. Nakamura in *Symbol and Values* 1954, p. 701.

(1) Ceci, en majeure partie, d'après C. R. Hazra, *Purāṇic Records*, p. 193. Plusieurs traits font partie du sombre tableau de l'âge *kali*, ainsi la prédominance, tant déplorée, des *śūdra* et la « sūdrification » des brāhmanes (ib., p. 209 235), lesquelles ont en effet pu contribuer au déclin du védisme.

(2) On a beaucoup discuté jadis, à la suite de R. Garbe, sur le « kṣatriyisme » des Up. et l'on a exagéré des tendances qui, du reste, se présentaient déjà dans les Br., notamment au Livre 10 du ŚB. En dernier sur cette question, La Vallée Poussin, *Indo-Européens*, p. 271 n. 2.

(3) En dernier sur cette « renaissance » — thèse de Max Müller, — v. V. Pisani, *ZDMG* 105, p. 319.

(4) J. N. Farquhar, *Outline*, p. 145 et passim.

C'est à partir du VIII^e s. — selon les régions ou les circonstances, avant ou après cette date — que l'hindouisme purāṇique a été refoulé par les Āgama et les Tantra¹. Le tantrisme abolit en partie les pratiques antérieures, en partie les absorbe en les altérant. Dès lors la religion purāṇique — et, par voie de conséquence, le védisme sous-jacent — se trouve plus ou moins submergée. Tous les témoignages littéraires postérieurs qui apparaissent exempts de tantrisme (ou d'āgamisme) risquent de refléter simplement la volonté, quasiment archéologique, de régénérer l'hindouisme ancien². Toutefois il faut rappeler que la Smṛti dans son ensemble a été beaucoup moins atteinte que les Purāṇa tardifs, par ce qu'on a appelé la « lèpre » tantrique : tout ce qui est institutionnel dans l'Inde demeure près des sources, dans la structure extérieure au moins.

§ 5. — On a souvent écrit que le tantrisme (hindou) était pénétré d'influences védiques³. Ceci se démontre en effet (si l'on

(1) Les auteurs modernes considèrent tantôt que « la religion purāṇique » a absorbé le tantrisme, ainsi Hazra, op. c., p. 260, tantôt et plus souvent (ainsi A. Avalon, passim) que les T^o ont absorbé le purāṇisme. Il a dû s'établir une sorte d'équilibre. Importante la remarque de Śrīkanṭha (citée S. N. Das Gupta, History 5, p. 71) suivant lequel existent deux sortes de textes sacrés (āgama), les uns à l'usage des trois hautes classes sociales, les autres pour la quatrième, celle qui n'a pas accès au V^o. Il advient aussi, par ex. dans le KulārṇavaT., que la « démarche védique » (vedācāra) soit considérée comme la première des « démarches » dans la voie tantrique. Selon E. A. Payne, The Śāktas, p. 27, le sādha (c'est-à-dire le paśu aspirant à devenir un vīra) doit exécuter les prescriptions du V^o, tout au moins celles qui sont compatibles avec l'âge kali (car l'âge kali exige qu'on remplace, même dans la situation du paśu, la plupart des prescriptions véd. par des prescriptions āgamiques) : elles sont propres en effet au stage initial du sādha. D'après le MahānirvT. 2.15 « les choses védiques, qui étaient efficaces aux premiers âges, sont devenues sans pouvoir à l'âge kali, elles sont comme des serpents privés de leur venin, comme des cadavres » nirvīryāḥ śrautajālyā viśahīnoraḡā iva/ satyādaḥ saphalā āsan kalau le mṛtāḥ iva. Cf. aussi KulārṇT. 1, p. 79. — Parmi les études les plus récentes, Cult. Heritage² 4, p. 211 (divers auteurs) et History of the Indian People 4, p. 314; 5, p. 400 (divers auteurs).

(2) Hazra, l. c. — Chose curieuse, l'attitude des T^o vis-à-vis du V^o est plus respectueuse que celle de bien des sectes vīṣṇuites ou śaīvaites (non tantriques). Il n'empêche que c'est le tantrisme qui est responsable du fait que l'Inde a rompu avec l'hindouisme à implications védiques. — Cf. entre autres P. C. Bagchi in Cult. Heritage (précité); Chintaharan Chakravarti, IHQ. 6, p. 114; B. L. Mukerji in Shakti a. Shaktā, p. 92 (et, ib., l'appendice 2 par l'auteur du livre, A. Avalon); S. N. Das Gupta in Asutosh Mookerjee, vol. 3, 1, p. 253, etc.

(3) Cf. la note préc. La thèse extrême, celle d'une consonance parfaite entre T^o et V^o, a été soutenue par T. V. Kapali Sastry, The V^o and T^o (1951), p. 159. — Le T^o utilise le Puruṣasūkta pour le sacrifice humain au témoignage de Guṇaviṣṇu ad Chānd. Br., éd. D. M. Bhattacharyya, p. 118. — Pour le rituel des Āgama en général, L. Ravi Sarma in Cult. Heritage² 4, p. 455, signale des ressemblances assez frappantes entre le temple āgamique et la gṛhasālā véd. — La Sādhanasamuccaya, œuvre attribuée à Maḍhya, dit qu'on doit adorer Viṣṇu « vedatantrikamārgataḥ ». Chatterjee, IHQ. 33, p. 338.

peut démontrer une influence de cette nature, rigoureusement parlant) sur le plan érudit ; ce ne peut guère avoir été senti par les usagers de la croyance. Ainsi en fut-il sans doute des éléments païens dans le christianisme. D'ailleurs, même dans la perspective érudite, on a plutôt surévalué les attaches atharvaniques du tantrisme, obtenues en prélevant des fragments du culte ancien pour les rejoindre à d'autres fragments du culte nouveau. Il est aussi facile dans l'Inde de constater des prolongements que malaisé d'assister à des ruptures. Le mantrasāstra¹, la théorie (phonématique, ou plutôt trans-phonématique) des Formules, a bien pu s'inspirer d'un ancien *mantrasāstra appliqué au Veda, mais il le dépasse ou le nie, en impliquant que le mantra tantrique

(1) Sur le mantrasāstra, A. Avalon, passim, not. Principles of T^o, p. 174, Shakti, p. 225, Serpent Power, p. 83 et autres références chez M. Eliade, Yoga², p. 216 391 ; rapports avec l'AV. N. K. Venkatesan, J. Myth. Soc. 1936, n^o 2 ; avec le TĀ. (pratikopāśanā) S. N. Das Gupta cité p. 10 n. 2 (p. 271). — On a le sentiment net de la différence entre les m^o védico-pur. d'une part, saiddhāntika's (c'est-à-dire śakta's) de l'autre, ainsi dans le Śrīgārāprak. analysé par V. Raghavan 1, p. 52, texte qui ajoute en troisième les laukika m^o, qui sont les m^o de la magie. — Sur les opérations qu'on effectue pour « engendrer » le m^o tantrique, le vivifier, etc., le traitant en somme exactement comme une idole à pīṭhā, cf. le texte du Sāradātīlaka cité in Sarvadarśanasamgraha, chap. du Yoga.

Tout aussi important est le rôle joué par le m^o dans le troisième Véhicule des Bouddhistes, celui qu'on appelle souvent mantrayāna, cf. entre autres (parmi les références les plus récentes) Eliade (précité) ; H. v. Glasenapp, Mystères bouddh. (trad. fr.), p. 93 ; Sh. Das Gupta, Obscure Cults, p. 21 ; P. H. Pott, Yoga en T^o, p. 114 ; S. B. Dasgupta, Tantric Buddhism, p. 66 ; E. Conze, Buddhism, p. 181. Les choses sont à leur point culminant dans le bouddhisme extrême-oriental : le Mahāvairocana (R. Tajima, p. 117) parle des quatre stades de la récitation : contemplative (elle-même subdivisée en : visuelle, auditive, « sémantique » et respiratoire) ; concomitante à l'oblation liminaire ; à l'oblation réelle ; enfin la récitation « de réalisation-spirituelle » (siddhi). Le sens est symbolique et s'obtient aussi bien par une formule explicite que par des « semences » ou « syllabes » (fictives) autonomes : le m^o fondamental est a (m) appelé « roi des m^o », duquel émanent les « cent syllabes » dont on contemple la « roue », le rayonnement divin (p. 130), un peu comme on disait en véd. que les m^o étaient tous contenus dans la syllabe om. Le Mahāvairoc. enseigne la manière de réciter les m^o, pendant six mois, syllabe par syllabe, avec, pour point d'appui extérieur, les mudrā, les maṇḍala, et diverses observances (p. 127). On distingue enfin une récitation ésotérique, qui comporte une méthode mondaine (récitation « respiratoire ») et une récitation supra-mondaine (récitation mentale, avec concentration sur la divinité en vue de s'identifier à elle) (p. 139). Grâce au m^o terminal de la Mahāprajñāpāramitā, « l'illumination suprême devient un grand fait positif d'expérience spirituelle » selon D. T. Suzuki, Essays 3, p. 217. Avec cette extollation symbolique s'accorde très bien l'absence de signification littérale Bodhisattvabhūmi éd. U. Wogihara, p. 272, la dégradation du m^o en dhāraṇī, la résorption du langage en silence (« destruction du langage par la répétition indéfinie » Eliade, p. 220) ; de fait, le japa tantrique aboutit au silence (ajapa jap de Kabīr). Ch. Vaudeville trad. de Granthāvalī, p. xviii. — Cf. encore le jeu mantrique décrit dans des textes śaīvaites, le Paramārthasāra d'Abhinavagupta trad. L. Silburn, p. 37 et passim ; A. Ziesenis, Śaiva-Systematik, p. 73 ; B. S. Rieggs, Philosophie im Indischen, p. 107.

n'a pas d'existence indépendante (pas davantage, du reste, d'existence liée à un rite précis), qu'il est la divinité par excellence, la manifestation phonique du divin, son impact créateur, sa *śakti*, qu'il met en œuvre un complexe de dispositions, non seulement visuelles ou auditives, mais graphiques (diagraphiques), qu'il s'emplit d'un syllabisme ésotérique, comparable aux *anubandha* des Grammairiens. Bref il tend à se situer au-delà du langage, éventuellement jusqu'à la zone même du silence, alors que le *mantra* védique était plutôt en deçà du langage, témoin d'une sémantique inachevée.

Le tantrisme libère donc l'homme de la nécessité de suivre cet accès étroit que représente le Vēda. Mais on dit aussi que le Tantra est la voie longue, celle qui indirectement mène au Vēda : « ceux qui ont perdu (le sens de) la *śruti* doivent recourir au Tantra pour retrouver le chemin des Vēda »¹. Le *Devibhāgavata-pur*² assure que « les Āgama furent composés pour délivrer ceux des brāhmanes qui avaient été poussés à s'écarter du Vēda » ; il ajoute que « ces œuvres, par endroits, ne vont pas contre les Vēda, si bien qu'en acceptant ces portions d'œuvres les *vaidika* ne commettent pas de faute ». On trouve aussi cette idée que les Vēda et les Āgama sont deux révélations de même valeur, de même rang : l'effort de conciliation n'est-il pas présent partout dans l'Inde ?

§ 6. — Pour qui se pose la question de la survie du Vēda après l'ère védique, la première masse documentaire qui se présente est la *Smṛti* (stricto sensu)³, c'est-à-dire le *Dharmaśāstra* : celui-ci proclame uniformément son adhésion au Vēda ; il ignore la diversité purāṇique et les tendances sectaires ; enfin les traités versifiés qui se succèdent à partir de *Manu* chaussent les bottes, pour ainsi dire, des *Dharmaśūtra* adhérant aux anciennes écoles. La *Smṛti* est traitée en autorité, secondaire certes par rapport au Vēda, mais conforme en tous points à celui-ci. Là où il y a un conflit

(1) *Vīramitrodaya* cité R. C. Hazra, *Upapur.*, p. 93.

(2) 7.39,28 et suiv., où cet enseignement est mis dans la bouche de *Devī*, inspiratrice d'une doctrine ultra-sectaire ! Les Āgama y sont dits de cinq espèces, *śaiva*, *vaiṣṇava*, *śākta*, *gāṇapatya*, leur autre nom générique étant *T.* On y décrit la *tāntrikā pūjā*, s'opposant à la *pūjā* hindouiste commune appelée *vaidikī p.*

(3) Références sur le V° dans la *Smṛti* chez J. Muir 3, passim. Plus récemment, P. V. Kane, *History of Dh°* I, p. 4 et *JBoRAS* 26 (1922), p. 57 (sources véd. du *dharma*) ; K. V. Rangaswamy Aiyangar, *Economic Thought*, p. 175 ou *Rājadhārma*, p. 30 80 94, etc. Parmi les auteurs anciens, le *Nyāyamālāvistara* cité Muir 3^a, p. 179, *Kullōka ad Manu* I.1 (ib. p. 180). Autre point de vue chez A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority* (bases véd. du pouvoir temporel dans l'Inde). En bref, une large portion de ces *Smṛti* ont en matière de souvenirs véd. émané de la M.

(ce qui ne peut se produire qu'au niveau des apparences), le dernier mot demeure au Vēda : tel est le thème que reprendra la *Mīmāṃsā* en une vaste orchestration⁴.

Les *Nibandha* à caractère strictement juridique restent à l'écart, comme on pouvait s'y attendre, des préoccupations religieuses. Au contraire, les compilations encyclopédiques qui se succèdent jusqu'à l'époque moderne conservent de vastes développements qui sont la mise en forme, avec ou sans adaptations, des données anciennes : telle est en premier lieu la section des *saṃskāra* ou rites privés, en second lieu celles du *dāna*, du *prāyaścitta*, du *vrata*, du *śrāddha*. Les citations purāṇiques, souvent d'inspiration védique, y abondent : ainsi dans le *Kṛtyakalpataṛu* ou le *Caturvargacintāmaṇi*.

Avec cette fidélité au fond contraste la désaffection pour la forme. En effet, postérieurement aux *Dharmaśūtra*, on ne trouve plus, semble-t-il, de citations de *mantra*⁵ ; les textes les plus récents qui en contiennent sont le *Vaikhānasa* et la *Viṣṇusmṛti*⁶, ce qui garantit pour cette dernière (en dépit du titre et en dépit de la facture partiellement versifiée) une place au rang des *Dharmaśūtra*. En revanche, *Gautama*⁴ n'a plus de citations, ce qui pourrait confirmer la relative jeunesse de ce traité⁵.

(1) Notamment *Kumārila* dans le *Tantravārtt.* I. 3,1 et passim (résumé Kane 3, p. 838), qui distingue les passages de *Smṛti* fondés directement sur le V° et ceux qui dérivent de l'expérience (trad. G. Jhā, p. 119 et, du même auteur, *Pūrva-Mi.*, p. 220). La tendance première (chez Sb.) était de ne considérer comme autoritatifs que les textes qui sont en accord avec le V°, mais l'effort de *Kumārila*, conformément à la tendance connue, est de tout concilier, arguant que le conflit n'est qu'apparent, qu'il peut résulter de l'existence d'une source inédite, qu'il se résout aisément en option (*vikalpa*), etc. Au point qu'on en vient à poser toute la *Smṛti* (orthodoxe) comme autoritative, qu'elle se fonde sur le Vēda ou bien sur l'expérience, qu'elle implique un motif visible ou invisible. Seuls demeurent, comme en Grammaire, des *bādha* ou « entraves » : tel type de *smṛti* étant « entravé » par tel autre dont l'autorité est supérieure.

(2) Allusions véd. nombreuses chez *Uśanas J. Jolly*, *Recht u. Sitte*, p. 8 et, ib., chez *Hārīta*. Chez *Manu*, trad. G. Bühler, p. LXIV ; *Viṣṇu*, trad. Jolly, p. XIX ; citations de *m°* chez *Āpastamba*, trad. Bühler, p. XXVI ; *Gautama*, ib., p. LXI ; *Vāsiṣṭha*, ib., p. XVII ; *Baudhāyana*, ib., p. XI ; rien chez *Nārada* et *Bṛhaspati*. Sur d'éventuelles attaches de textes post-véd. à d'antiques Écoles, cf. p. 29 n. 2.

(3) Dans la *Viṣṇu.*, on trouve un *m°* plein 86.16, des *pratīka* ṛgvédiques (usage archaïque !) çà et là, mais surtout des citations (en *tristubh*) qui ressemblent à des *m°* sans en être, ainsi 29.9 et 30.47, passages qui prennent appui sur *Nir.* 2.4 ou sur *Samhitop.* Br. 3, p. 29 (discours de *Vidyā* à un brāhmane). On dirait que le texte a voulu évoquer la structure, le « climat » anciens, sans se soucier de reproduire, ni même d'imiter servilement. La dé-védisation du *dharma* a marché d'un même pas, pour la forme et pour le fond. Sur la décadence des vieilles écoles dans le Dh°, v. G. Bühler trad. de *Manu*, p. XLVI, remarques toujours utiles à lire.

(4) B. K. Ghosh, *IHQ* 3, p. 607, se référant à J. J. Meyer, *Gesetzbücher*. La contre, W. Gampert, *Sühnezeremonien*, p. 10 ; maintenant, Kane, *History* I, p. v.

(5) Du postulat suivant lequel toute la *Smṛti* est fondée sur la Védisme la nécessité

§ 7. — Les Purāṇa forment un autre conservatoire de la pensée védique. Moins extérieurement traditionnels que la Smṛti, ils, partagent avec le Veda la description mythologique, la cosmogonie éventuellement l'enseignement rituel.

Mais il conviendrait d'abord de situer l'Épopée¹. Textes *kṣatriya* et semi-profanes, les récits épiques ont peu d'occasion de parler du Veda, si ce n'est dans leurs portions normatives, nombreuses il est vrai, où ils tiennent des positions de *dharma*, en étroite harmonie avec la Smṛti. L'Épopée, le plus souvent, se borne à révéler de loin la *śruti*, faisant allusion, en passant, aux sacrifices, aux réceptions. Le tableau de l'ermite de Kaṇva, au début de l'Ādiparvan, est rempli de souvenirs védiques. Sans être très caractéristiques, les citations de *mantra's* ne font pas défaut, au moins dans le Mahābhārata², ce qui paraît bien être un signe d'ancienneté. Le Rāmāyaṇa se sert des choses védiques comme d'une sorte d'élément décoratif³.

§ 8. — Les Purāṇa⁴ sont considérés, tantôt comme des succé-

de recourir, pour expliquer certaines règles mal déterminables, à l'artifice de l'*utsannavāda*, du *prachannavāda*, se combinant avec le '*pratyakṣavāda*', cf. Tantravā., trad. p. 84, 151, 161. C. Sankararama Sastri, Fictions in Law Texts, p. 70, qui donne des ex. de règles juridiques prétendument tirées du V°. C'est ce même postulat qui a entraîné le recours si fréquent à la Ml. pour apaiser des objections et concilier l'inconciliable.

(1) Références au V° dans le MbBh., depuis A. Holtzmann (vol. 4, p. 5), cf. C. V. Vaidya, Skt Lit. I, p. 183, et surtout E. W. Hopkins, Epics, p. 23, JAOS. 22, p. 389; liste des passages au complet dans l'index de S. Sørensen sous le mot « Veda ». Sur les débuts du mythe védique, qui se concrétise précisément dans l'Épopée, v. S. K. Das, Educational System, p. 433. Discussion sur la notion de « védisme » (c'est-à-dire d'archaïsme) épique, entre A. B. Keith (qui tend à en restreindre l'application) JRAS. 1910, p. 1321 et T. Michelson, JAOS. 25, p. 89 (à propos du Rām.), enfin Keith, JRAS. 1911, p. 169-177. Détails véd. nombreux dans le *brahmodya* d'Aṣṭāvakra (mis en scène par le roi Janaka, déjà héros des *brahmodya* upaniṣadiques) MbBh. 3. 132-134 vulg.

(2) Sur les citations, Hopkins, op. c. : elles sont moins typiques que les imitations, conscientes ou non, du style véd., dont le point culminant est l'hy. aux Āśvin, en « védique hybride » (ou hyper-védique ?), Mélanges F. W. Thomas (1939), p. 177.

(3) Nombreux sacrifices mentionnés dans le Rām., S. N. Vyas, J. Or. Inst. Baroda 4, p. 303. — Prolongement de l'Épopée, le Yogavāsishtha n'a plus que des résonances upanisadiques, mais pas de citations, H. v. Glasenapp, Zwei philos. Rāmāyaṇa's, p. 23. Rien de notable dans l'Adhyātma-rām. Le Harivaṃśa, au contraire, est sur le plan des Pur. les plus traditionalistes.

(4) Cf. en général les fragments cités chez Muir 3^a, p. 27. Sur le caractère « véd. » de cette tradition, V. C. Bhattacharyya, J. G. Jha Inst. 15 (1958), n° 3 et, à date ancienne, Śk.-bhāṣya I. 3, 32 (qui admet la valeur autonome des Pur., allant ainsi plus loin que la Ml. qui ne leur concède qu'une autorité secondaire; passage cité Muir, op. c., p. 182). Témoignages viṣṇuites sur les liens entre V° et Pur. S. K. De, Vaiṣṇava Faith, p. 197. Les Pur. comme partie intégrante du V° selon Śaṅkara, cf. Muir, op. c., p. 205. Cf. encore F. E. Pargiter, passim (résumé Ep. 10, p. 448).

danés du Veda, inférieurs à ce dernier, mais parfois aussi ils sont mis au même rang, voire à un rang plus élevé. A certains endroits ils sont dits faire partie du Veda, en souvenir probable du texte upaniṣadique où le nom (ambigu) de « *purāṇa* » figure parmi les œuvres émanant du souffle du Grand Être¹. On affirme encore que ces textes sont un moyen d'accès au Veda, donc des intermédiaires, sinon des intercesseurs².

La cosmogonie s'échafaude sur l'hymne au Puruṣa, cette source majeure de la pensée cosmogonique dans l'Inde ancienne. C'est ainsi qu'on nous décrit un Veda primitif, sorti du *brahmān* (masc.) ou du *brāhmaṇ* (nt.) — cela revient au même ; — plus précisément, les Veda font un avec (le) *brahmaṇ*, lequel est cause de leur manifestation ; c'est en se servant des mots du Veda, comme matière première, que *brahmān* a construit le monde³. On identifie le ou les Veda à la Vache, à Devī, au Soleil ; on le(s) considère comme la divinité incarnée⁴.

Moins explicites sont les données sur la manière dont le Veda a été transmis aux premiers *ṛṣi*, qui ont eu la révélation visuelle⁵, puis à ceux qui ont eu la révélation auditive (les *śrutarṣi*) ; on a le sentiment d'une longue évolution, à partir d'un Veda originel qui serait allé s'amenuisant et ne comportait pas moins, nous dit-on, de cent mille versets⁶. Cette évolution s'inscrit dans le destin cosmique : le Veda disparaît à chaque *pralaya* pour reparaître ensuite⁷. Et comme ce destin sert lui-même de prototype à la prospective humaine, on trouve à titre de corollaire cette idée que, dans l'âge *kālī*, les hommes vont oublier le Veda, en négliger les enseignements⁸. Transposée en événements du passé récent, cette

(1) Ainsi BĀU. 2.4, 10.

(2) Ces passages ont d'ailleurs des analogues dans l'Ép. et chez Manu, et des antécédents dans le ŚB. (Livre 11), dans BĀU. ou ChU., ainsi même que dans l'AV. (10.7, etc.). Cf. Märk. Pur. chap. 102, Viṣṇupur. 3, chap. 3 et 1, chap. 5, Matsyapur. cité A. Hohenberger, Flutsage, p. 43, etc. — Autre son de cloche : pour l'Agnī, les V° font partie de l'*aparā vidyā* Hazra, Records, p. 135 ; cf. p. 38 n. 3 ci-dessous.

(3) Par l'autorité des V°, *Brahmaṇ* détermine les noms, formes, fonctions de tous les êtres Viṣṇu I, chap. 5, cf. d'après Manu I. 21 *Brahmaṇ* qui, à l'origine, fabriqua les noms, etc., à partir des mots du V° : contre-partie de cette identité entre noms védiques et noms mondains, dont parlent les philosophes, ci-dessous § 33.

(4) Cf. Märk., chap. 29, 78, 84, 104 et passim.

(5) Ce sont les *sākṣāddharmāṇa ṛṣayaḥ* de Nir. I. 20.

(6) Viṣṇupur. 3, chap. 4 ; le chiffre de cent mille et l'idée que les œuvres littéraires se sont peu à peu abrégées en passant d'une génération (ou d'un âge cosmique) à l'autre forment des thèmes communs dans l'Inde ancienne.

(7) Dans les Pur. Viṣṇuites, c'est Viṣṇu-Poisson qui sauve les V° du *pralaya*.

(8) Hazra, Upapur., p. 148 se fonde sur le Viṣṇudharmott. ; E. Abegg, Messiasglaube, p. 28 (d'après plusieurs textes). Il est dit inversement qu'on verra des rois *śakra* célébrer le Veda pendant le *Matsyapur.* 143-43.

donnée vise l'époque troublée (pré-gupta) où dominaient les principautés barbares, où prévalaient les croyances des *pāṣaṇḍa* et d'autres gens « extérieurs au Veda »¹. Mais tout s'arrange à la fin : le messie Kalki viendra aider à la résurgence du Veda, en restituant les sacrifices solennels².

Un thème plus souvent traité est celui de la quadripartition du Veda primitif, thème décrit en plusieurs variantes, auquel s'accroche le récit du schisme ayant donné naissance au Yajurveda Blanc³.

§ 9. — Quelques Purāṇa entrent dans plus de détails. Certains, d'ailleurs, se rattachent lointainement à des écoles védiques : ainsi l'Agni, manuel des *agnihotriṇ* du Yajurveda⁴ : or justement l'Agni nous décrit des rites ou bien énumère des *mantra* et des *sūkta* extraits de chacune des quatre Saṃhitā, tous éléments affectables, avec ou sans oblations accompagnantes, à des fins personnelles, à des activités plus ou moins magiques⁵. D'autres textes présentent des hymnes de facture vaguement analogue aux eulogies védiques, sans parler des archaïsmes linguistiques, si remarquables dans un texte aussi tardif que l'est le Bhāgavata, et formant un contraste frappant avec la doctrine sectaire et l'allure semi-kāvya de ce texte⁶. Le Bhāgavata lui-même révèle pour ainsi dire le syncrétisme auquel il se soumet, quand il proclame « triple est mon cérémonial, védique, tantrique et mixte ».

La difficulté commence lorsqu'on tente de préciser le « védisme »

(1) Hazra, op. c., p. 129.

(2) Abegg, op. c., p. 69 88.

(3) Muir 3^e, p. 36, nos Écoles véd., p. 215 et passim. Le substrat philosophique est toujours le même : montrer l'unité dans la diversité.

(4) Hazra, Upapur., p. 139. L'Agni n'est pas le seul Pur. qui ait des liens avec une ancienne École ; W. Caland, Ahnencult, p. 79 200 (aussi Totenverehrung, p. 8) avait noté que le *śrāddha* de certains Pur. reprenait celui de tel *carana* véd. On aimerait savoir si le fait se retrouve hors du *śrāddha* et surtout s'il s'agit d'une filiation réelle ou d'un phénomène d'emprunt.

(5) La finalité « magique » des rites anciens ressort, non seulement d'emplois notés dans les sū. domestiques, à commencer par le Kauśika, mais encore des valeurs « *kāmya* » qui de place en place s'inscrivent au cours du rituel solennel, cf. W. Caland, Altind. Zauberei : Darstellung d. altind. « Wunschopfer ». — Pour l'Agnipur., cf. chap. 259 et suiv. ; ib. chap. 25 sur des *nyāsa* adaptés à des données védiques.

(6) Cf. F. J. Meier, Zll. 8, p. 33 (aussi J. Wackernagel, Introd., p. 29 et notes afférentes) sur l'archaïsme, à vrai dire d'interprétation ambiguë, du Bhāgavata.

(7) 11.27.7 *vaiddikas tāntriko mīśra iti me trividho makhah*. — Hymne au Soleil dans le Saura Upapur., p. 41 63. Hymnes archaïsants dans le Märk., ainsi chap. 106. Citations. véd. dans le Brahma, P. V. Kane, Mélanges Kunhan Raja, p. 5 ; réminiscences du Saura, W. Vaidya, Saura Pur., p. vii.

des pratiques décrites dans les Purāṇa¹ : tantôt les rites anciens sont simplement juxtaposés, plus souvent ils sont mêlés à des combinaisons nouvelles, ou bien absorbés au point d'être méconnaissables². La situation est comme en Grammaire, où rien n'est changé en apparence entre l'Aṣṭādhyāyī et les Kaumudī, et où des aménagements répétés ont, au vrai, bouleversé l'édifice ancien. Ce qu'on peut relever en tout cas, et qui est commun à l'ensemble des formules post-védiques, est que le lien entre *mantra* et rite, si ténu, si indirect fût-il parfois à date ancienne, est désormais rompu ; il n'est plus guère de geste ou d'acte qui déclenche un *mantra* approprié ; le *mantra*, le *sūkta*, sont affectés globalement, anonymement, à un groupe de rites.

Comme dans la Smṛti, il serait intéressant de voir comment s'est opérée la dé-védisation du rituel purāṇique. Déjà des *pariśiṣṭa* annexés à plusieurs Sūtra domestiques présentaient côte à côte des *mantra* nouveaux (souvent corrompus) et des *mantra* anciens, les rites demeurant « védiques »³. Mais des initiatives plus importantes se font voir dans des textes adaptés aux besoins des *āśrama* : c'est par les Āraṇyaka, ou plus généralement, par les affectations « forestières », pour les besoins propres aux ermites de diverse nuance, que s'est produite, semble-t-il, la première échappée hors du monde védique : les Vaikhāṇasa⁴, qui sont à la fois une école de type courant et un centre de pratiques ascétiques, achèvent leur Gṛhyasūtra par des *mantra* viṣṇuïtes répondant à une liturgie conservée dans un texte clairement post-védique, l'Ānandasamhitā. Selon ce cérémonial, on adore Viṣṇu à cinq formes, dont quatre sont les quatre Veda incarnant la cinquième forme, à savoir Viṣṇu lui-même, à la fois (comme il arrive souvent) tout et partie du tout⁵.

(1) Hazra, Pur. Records, p. 226, définit le rituel purāṇique comme *vyāmiśra*, avant même l'arrivée du T^e ; il note encore (Upapur., p. 112) des tentatives pour concilier les deux systèmes, véd. et sectaire. Il y a évidemment quelque arbitraire à vouloir distinguer à tout prix le véd. du purāṇique : l'un et l'autre comportent une part de croyances ou pratiques élémentaires.

(2) Refaçonnement de la *pūjā* ancienne en p^o tantrique dans le Nirṇayasindhu cité P. Harting trad. du Baudh. parisi., p. xxiii.

(3) Harting, op. c., p. xvii ; G. Bühler trad. d'Āp. dharmas., p. xxxii. On trouve dans ce *pariśiṣṭa* une minorité de m^o purāṇiques, à côté de m^o véd., parfois d'origine upaniṣadique.

(4) Cf. l'éd. de l'Atrisamh. par Raghunātha Ch. Bhattacharya et Ramakrishna Kavi, p. vii : hommage mixte, pratiques entièrement véd. (héritées des Vaikh. védiques ?) ; le texte distingue le culte ancien appelé *amūṛta*, du culte nouveau, à images, appelé *samūṛta*.

(5) Cf. Gonda cité ci-dessus p. 8 n. 4. — Autre type de mélange : hymnes tamouls et V^o récités côte à côte dans les temples du Sud, K. A. Nilakānta Sastri, The Cōlas 2, p. 480. Tel brāhmane, à Vijayanagara, « a étudié les V^o et les a compris à l'aide des Écritures śivaïtes » Nellore Inscr. éd. Butterworth-Chetty 1, p. 16 ; les Āgama servant à faire comprendre le V^o.

§ 10. — Les Purāṇa (authentiques) ne nous font pas descendre très bas dans le temps. Pour apprécier la survie du védisme durant l'actuel millénaire, nous ne disposons plus que de la Smṛti d'abord, ensuite de traités a-védiques, sinon anti-védiques, à savoir les Āgama d'obédience diverse. On est donc assez mal placé pour suivre dans tout le détail le déclin des pratiques anciennes¹. On peut, certes, faire appel à l'épigraphie, qui aurait l'avantage de donner des informations datées et localisées ; mais l'épigraphie n'a cure des survivances et ce qu'elle apporte compte assez peu, hormis pour les noms d'écoles et de cérémonies solennelles (§ 13).

On a donc l'impression de retrouver des faits concrets lorsque, pour la première fois, on entend parler, dans les inscriptions méridionales du x^e siècle, d'études védiques, voire de collèges védiques², avec la mention des textes faisant partie du cursus, des honoraires alloués, du nombre des étudiants inscrits dans chaque discipline. De telles précisions sont les bienvenues après tant de siècles de silence³.

Quant à l'énorme littérature qui d'âge en âge poursuit l'activité savante autour du Veda, elle montre la persistance de l'intérêt que les écoles et les cénacles portaient au Veda, elle ne prouve pas ce que nous voudrions savoir en cet instant, la vitalité des croyances ; c'est simple matière d'érudition.

§ 11. — L'iconographie⁴ est ajustée au niveau des Purāṇa. On y discerne évidemment le passage d'une figuration ancienne, c'est-à-dire puisant son inspiration dans les thèmes védiques, à une figuration nouvelle, se fondant sur la mythographie purāṇique. Mais le Veda étant (en apparence, au moins) an-iconique, on n'a guère de point de comparaison assuré ; tout au plus peut-on

(1) Qu'on observe le peu qui est dit des survivances véd. (mises à part les connexions que l'érudition cherche à démontrer) dans les manuels comme Cultural Heritage ou History and Culture of the Indian People. Seul A. Barth (Œuvres I, p. 86) avait voué un chapitre entier, remarquable pour l'époque, à ce qu'il appelle le « déclin » (du brāhmanisme ancien). Même désintéressé pour les survivances du bouddhisme dans l'Inde.

(2) Cf. Nilakanta Sastri, op. c. 2, p. 466 (sous Rājendra I^{er}) 468 (sous Virāṇjendra ; aussi Ep. Ind. 21, p. 222 249) ; R. K. Mookerji, Education, p. 368 : on donne pour types le collège de Tirumukkūdal et celui d'Enṇāyiram, attestant un riche déploiement éducationnel. Pour les Pallava, C. Minakshi, The Po, p. 193 signale des études véd. dans les *ghaṭikā* de Kāñci.

(3) On voudrait avoir des détails concernant les brāhmanes Nambūtiri, qui aujourd'hui encore conservent des éléments précieux tant de rituel que de récitation. Sur les brāhmanes Rārhi (Bengale), cf. Imperial Gaz. 1, p. 319 ; sur les br. « védissants » de Tanjore, F. R. Hemingway, Gaz. of Tanjore (1906) 1, p. 67.

(4) Le meilleur guide est L. N. Banerjea, Hinduism, passim.

constater le retrait ou l'altération progressifs de certaines formes divines, sans qu'on voie au juste ce qu'il reste d'attributs « védiques » dans les conceptions plus récentes. C'est, semble-t-il, du côté de Brahman¹, nous dit-on, est fabriquée « selon les rites védiques » : la chose n'est pas surprenante, puisque cette image était pour ainsi dire disponible, en regard de Viṣṇu, de Śiva et de leurs accompagnements, qui étaient engagés d'emblée dans la représentation purāṇique.

Bref, l'iconographie ne saurait porter témoignage sur la survivance du védisme. Tout au plus y aperçoit-on tel détail curieux, comme l'existence de *mudrā* « védiques » dérivant des gestes effectués par les prêtres en chantant le Veda². Mais n'est-il pas infiniment probable que l'absence de tout art plastique pour l'époque même du Veda a contribué au déclin général des représentations védiques pour les époques ultérieures ?

§ 12. — Aujourd'hui³, des pratiques qu'on peut appeler (sans trop s'aventurer) « védiques » subsistent, moins dans la prière au temple, davantage dans la prière privée. Les *mantra* de langue sanskrite sont en partie d'origine védique. Parmi les rites les plus conservateurs figurant la *samdhya* (imprégnée toutefois d'éléments āgamiques), plusieurs *samskāra*, parmi lesquels le mariage et les funérailles ; le *homa*, lui aussi, combine l'oblation au feu avec des apports étrangers. Même dans les cas les plus favorables, il y a quelque chose d'atténué dans ces formes du culte ; le social, le « perfunctory », y prévaut sur le liturgique ; il y a un snobisme du mariage « védique ». Là même où les apparences sont sauves, l'esprit est changé. Les manuels où sont puisées les partitions cérémonielles sont des adaptations modernes, évidemment voisines

(1) D'après la Bṛhatsamh. et comm., cités Banerjea, p. 230 567 ; sur les attributs véd. de Brahman, ib., p. 516 572.

(2) Ib., p. 248 où l'auteur se réfère à R. K. Poduval, Report of the archaeol. Dept Travancore 1107 M. E. Sur les gestes scandant la récitation, A. Weber éd. du Prati-jñāsū., p. 110.

(3) Sur les pratiques modernes vues sous l'incidence véd., H. v. Glasenapp, Hinduismus, p. 187 (jadis : M. Monier Williams, Hinduism, passim) ; V. Raghavan in Religion of the Hindus, 1953, p. 275 ; Sivaprasad Bhattacharyya, ib., p. 169 ; L. A. Ravi Sarma in Cult. Heritage² 4, p. 446. Il faudrait rappeler les « veillées à *mantra*'s » (*mantrajargya*'s ou *ojāgar*'s), organisées par des gens riches rétribuant les services de réciteurs ou d'officiants. A date ancienne, rites privés au Gujrāt, A. Barth, Œuvres I, p. 95 n. ; Raghunandana (xv^e s.) parle de rites obsolets. P. M. Bhattacharya, op. cit. p. 221.

des sources primitives, mais qui n'en sont pas moins des adaptations¹.

Un fait qui, de longue date, a réduit la part laissée au Veda, est que les vieux *mantra* étaient limités aux deux-fois-nés ; aux *sūdra*², ainsi qu'aux femmes³, ne pouvaient être attribués que les versets purāniques ou tantriques. C'est là l'un des aspects de cette division fondamentale suivant quoi le Veda appartenait d'abord aux brāhmanes, ensuite, mais partiellement, aux *kṣatriya*⁴ et aux *vaiśya* ; encore, parmi les brāhmanes, avait-il plus affaire à ceux qui étaient officiants, récitateurs ou enseignants, qu'à ceux qui se tenaient à l'écart de ces activités, y compris ermites et renonçants ; car on renonce aussi au Veda, ou du moins au *karmakāṇḍa*, dans la mesure où l'on renonce au monde. Le Veda s'est trouvé ainsi refléter un *varṇāśramadharmā*, alors qu'à l'origine les textes ignoraient aussi bien les *varṇa* que les *āśrama* ! Cette situation même l'a rendu plus fragile, du jour où le statut des brāhmanes s'est affaibli, où les sectes ont commencé à s'ouvrir à tous, à revendiquer un *dharma* indifférencié, du jour surtout où le tantrisme est venu enseigner l'égalité religieuse, la seule différence provenant désormais de la qualification individuelle. Le poids des brāhmanes dans la conservation du Veda était d'autant plus notable qu'eux seuls avaient en charge la récitation et l'enseignement ; quant aux rites, ils ont dû toujours être du ressort de spécialistes (les *yājñika*) étrangers à la vie séculière⁵.

Nous avons déjà signalé le détachement qui s'opère entre formule et acte : c'était là l'un des points sensibles de la tradition. Ajoutons que les *mantra* anciens ont tendance à être relégués progressivement

(1) C'est ce qu'a omis de voir A. Bourquin (Barth I, p. 374), par ailleurs fort utile à consulter. Le *Brāhmaṇasarvasva* de Halāyudha (œuvre bengali, sous Lakṣmaṇasena) est l'un des meilleurs de ces manuels néo-védiques.

(2) Sur la non-qualification des *sūdra*, v. Śk. ad *Brahmasū*. 1.3,34.sq. On sait que la ChU. met en scène un *sūdra*, ainsi qu'un jeune homme de père inconnu. Sur les *śo* en dernier (et leur participation, de fait, à certains rites), R. Sh. Sharma, *Sūtras in ancient India*, p. 170 et passim.

(3) Sur le rôle des femmes dans le grand rituel, D. R. Bhandarkar, *Mél. B. Ch. Law*, p. 159 et 12th All-India Confer., p. 345. On sait que la BĀU. fait intervenir une femme dans la controverse théologique.

(4) Sur la participation des *kṣatriya* à l'étude du Vē, D. R. Patil, *Vāyu Pur.*, p. 145 ; P. V. Kane, *History* 2, p. 363 ; A. S. Altekar, *Education*, p. 163 ; W. Ruben, *Philosophen s. u. König* ; références anciennes in *Bibliogr. véd.* 136, nos 23-31. Sur les *vaiśya*, la littérature est exigüe : ils avaient, paraît-il, un sacrifice en propre, le *Gosava*.

(5) Sur d'éventuels rites véd. à discerner dans un hindouisme « sanskritisé », v. M. N. Srinivas, *Coorgs of South-India*, p. 220-225 244 246. Se rappeler que Manu interdisait aux brāhmanes de desservir les temples et idoles, d'officier aux cérémonies populaires.

dans l'affectation personnelle, donc prédominamment magique¹. Le phénomène remonte haut dans le passé : ne voit-on pas le R̥gvidhāna énumérer une masse de formules ou d'hymnes porteurs d'emplois magiques ? L'utilisation des *sāman* en ce sens est bien connue². Il s'est ainsi accrédité l'idée d'un lien entre le *mantra* védique et la magie, et dans l'usage populaire le *mantra*, quelle qu'en soit l'origine, est avant tout un abracadabra.

§ 13. — Qui pense au Veda, dans l'ordre de la praxis, pense d'abord au rituel solennel. C'est là le Veda spectaculaire, celui dont l'Inde apparemment garde quelque nostalgie, s'il est vrai que rien dans les cérémonies hindouistes au temple ou sur les lieux de pèlerinage n'atteint à la grandeur sévère, à l'abstraction réifiée, de ces manifestations védiques³.

On constate que les rites *śrauta*⁴ ont été plus nombreux au temps des Gupta. Il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il y ait eu une reviviscence réelle ; mais seulement que l'épigraphie non bouddhique (ni jaina) avait pris son essor à cette époque et que les nouveaux dynastes favorisaient le brāhmanisme dans son ensemble. En fait, dès le 1^{er} s. avant notre ère, l'inscription de Ghosunḍi, au Rājasthāna⁵, mentionne un *Aśvamedha* offert par un Bhāgavata, et célébré du reste non en l'honneur d'Indra, mais de Saṃkarṣaṇa et de Vāsudeva. Un Rājāsūya est cité dans l'épigraphie de Khāravēla, prince jaina⁶ ; un autre, dans celle de Nāṇāghaṭ⁷.

(1) C'est là, si l'on veut, une dégradation ; c'est aussi, affirme Max Weber, *Hinduism*, p. 28, une chance pour les *m* d'avoir ainsi été préservés de toute tentative de purification.

(2) Gros problème ; cf. les remarques de Sten Konow trad. du *Sāmavidhāna*, p. 22, et A. Barth, *Œuvres* 3, p. 70). Sur le R̥gvidhāna, v. maintenant la trad. de J. Gonda et notamment p. 3. Le cas du Kausika est bien connu, ainsi que celui de l'Abbhūta (omina et portenta). Le R̥gvi. 5.2,4 appelle le R̥gveda « réceptacle de l'Āyurveda », vu les liens entre magie et médecine : voilà énoncée de façon inattendue l'orthodoxie de la médecine !

(3) *Sanskrit et Culture*, p. 26. — Brochure éd. en 1957 sur un Vājapeya récemment exécuté à Poona, de manière exemplaire.

(4) Références dans les manuels et notamment P. V. Kane, *History* 2, p. 1238 et 3, p. 70 (mention de nombreux *Aśvamedha* ; ib. 3, p. 962, ces rites font partie du *kalivarjya* ! ; cf. aussi J. F. Fleet, *Corpus*, p. 28 241 248 (ubi alia) ; K. A. Nilakanta Sastri, *Age of the Nandas a. Mauryas*, p. 287 ; K. K. Handiqui, *Yasastilaka*, p. 377. — D'après le Nyāyukusumāñjali 2.159 les grands sacrifices « sont interrompus (*saṃucchidyamāna*), n'étant plus accomplis à présent ».

(5) *Ep. Ind.* 16, p. 25 et 22, p. 198.

(6) *Ep. Ind.* 20, p. 79 et autres références dans D. Ch. Sircar, *Select Inscriptions*, p. 206. Sur deux A° célébrés par Puṣyamitra (les premiers en date pour un monarque historique), v. en dernier A. K. Narain, *Indo-Greeks*, p. 9 83.

(7) *Archaeol. Surv. Western India* 1957-58.

Mais il est certain que les attestations se multiplient avec les Gupta : Samudragupta est nommé *āśvamedhaharī*, ses monnaies d'or portent la légende *āśvamedhaparākrama*. Les Bhārasīva-Nāga de Padmāvatī accomplissent dix Āśvamedha, tout en portant sur leurs personnes l'emblème de Śiva, non le *yūpa* (toujours l'effet du syncrétisme !)¹. Une inscription de Pravarasena II, dynastie Vākātaka, énumère une suite de sacrifices exécutés par Pravarasena I^{er}. On dit souvent que de tels sacrifices tombèrent en désuétude après les Gupta². En réalité, on en signale de temps à autre jusqu'aux abords de l'époque moderne ; on en cite pour le temps des Moghols³. Il s'agit, à peu près exclusivement, de rites royaux, Āśvamedha's d'abord, Rājasūya's ensuite⁴ : non que les cérémonies plus simples aient fait défaut, bien au contraire, mais elles n'avaient pas à être nommées dans l'épigraphie officielle. Au XIX^e siècle, de telles manifestations tendent à revêtir un caractère archéologique⁵.

§ 14. — Parmi les thèmes conventionnels dont abonde la littérature, figure l'énumération des sciences : sciences faisant partie de l'éducation théorique du prince⁶, du poète⁷, de tel ou tel spécialiste⁸. Le Veda y figure assez constamment. Au début du

(1) Nilakanta Sastri, Hist. of India 1, p. 161.

(2) A. S. Altekar in Vākātaka-Gupta Age, p. 368.

(3) Āśvamedha's au Kēraḷa K. Kunjunnī Raja Contrib. of Kerala to Skt Lit., p. 170 ; en Assam (par un Viṣṇuite), K. G. Goswami, IHQ. 31, p. 129 ; un sacrifice animal de type véd. en Assam moderne B. K. Barua, Cult. History of Assam 1, p. 8 ; divers témoignages épigr. A. Barth, Œuvres 1, p. 95 n. — Une controverse s'est engagée sur la question de savoir si des A° avaient pu être célébrés par des princes feudataires : cf. à ce sujet (et sur d'autres détails concernant les sacrifices) D. Ch. Sircar, Successors of the Śātavāhanas, p. 343 ; IHQ. 21, p. 143 ; Ind. Cu. 1, p. 311, 2, p. 789, renvoyant (en partie) à A. K. Sur et D. R. Bhandarkar, Ind. Cu. 1, p. 114 ; J. C. Ghosh, ib., 2, p. 140 et 3 n° 3 ; N. K. Bhaṭṭasali, IHQ. 21, p. 19 ; il est question notamment d'un A° exécuté par un *rājā* d'Amber au XVIII^e siècle. Cf. enfin P. K. Gode, J. Ind. Hist. 15, p. 364, Poona Orientalist 2, p. 166 = Indian Liter. History 2, p. 288 292 307. — Rappel : H. H. Wilson trad. du Rgv. 2, p. xiii.

(4) Sur le Rājā°, U. N. Ghoshal, IHQ. 19, p. 255. Sur l'*abhiṣeka* (surtout d'après l'Épopée), Th. Goldstücker, Diction. s. u., p. 279 ; F. W. Thomas, ERE 1, p. 20.

(5) La question des honoraires payés aux officiants est traitée, postérieurement aux Śrautasū., dans la Smṛti et dans les Pur. (chap. du *dāna*), ainsi Rangaswami Aiyangar, Introd. to Kṛtyakalpataru, p. 52.

(6) P. V. Kane, History 3, p. 48 : cette éducation comporte l'étude du V°, même dans un roman hédoniste comme le Daśakumāra (chap. 8). — Le roi Śūdraka (en dépit de son nom !) connaissait deux V°, d'après le début de la Mṛcchakat.

(7) S. K. De, Skt. Liter., p. 26 n.

(8) Ainsi l'architecte, Mānasāra 41.2, dont le savoir se fonde, lui aussi, sur le V° (42.70) ; les aides mêmes de l'architecte ont à connaître la littérature védique (2.32 et suiv.). Pour la musique, cf. D. R. Patil, Vāyu Pur., p. 90.

Kautiliya, la Trayī est mentionnée parmi les disciplines fondamentales¹ ; toutefois l'auteur note que les Bārhaspatya — école de strict *artha*, à tendances matérialistes — se dispensent de cette mention, considérant que la Trayī est une « couverture » (*saṃvaraṇa*)² « pour qui connaît les voies du monde » ; les Auśanasa écartent également le Veda.

Du Veda se réclament quantité de savoirs littéraires ou érudits. Le Mahābhārata, comme l'ensemble purāṇique, passe pour un cinquième Veda³. La vieille série des Vedāṅga s'enrichit peu à peu de « membres » neufs, ainsi la Poétique⁴. Le Bhāratīya s'ouvre par une mise en scène pseudo-védique, avec maintes allusions à la mythologie primitive⁵. On trouve une cosmologie de type védique dans le Sūryasiddhānta⁶. Les attaches les plus constantes sont celles qu'on a dans les deux Mīmāṃsā, dans la Grammaire et, chose moins prévisible, dans la Médecine⁷ : aux enchaînements nombreux que l'érudition moderne retrouve entre les thèses médicales et le substrat ancien s'ajoutent les liens établis par la tradition : la Médecine n'est-elle pas nommée « le Veda de la durée de vie » ? Il est vrai que bien des savoirs portent le nom de Veda. On parle à travers la littérature de *nava* ou *abhinava veda's*, du Veda tamoul, du Veda des Sikhs, etc. Keshab Chandra Sen donnait à son message le nom de Jīvan Veda⁸.

§ 15. — Les allusions au Veda (hors de la Smṛti) se font plus rares à mesure que les textes sont plus profanes : textes d'*Artha*, par exemple, comme le Pañcatantra ou le Daśakumāra ; textes

(1) Tendancieux H. G. Narahari, Bhārat. Vidyā 10, p. 49 sur K° et le V°. Noter seulement la présence d'un verset prétendument véd. dans le Kautiliya 10.3. — Les liens entre K° et la Smṛti (englobant les Dharmasū. véd.) ne prouvent pas une continuité directe entre K° et le V° ; cf. R. K. Mookerji, Chandragupta Maurya, 1943, p. 315.

(2) *Samvaraṇa* est d'interprétation contestée : prétexte dont use le *lokaśāstra* ? « obscurcissement » pour son intelligence (Kane) ? méthode d'accès « voilée » à la vérité ?

(3) Madhva (H. v. Glasenapp, M's Philosophie, p. 25) désigne du nom de cinquième V° l'ensemble des Ep., Pur. et Āgama viṣṇuites (fabriqués par Viṣṇu-Vyāsa pour les castes inférieures).

(4) KāvMI. citée ci-dessous p. 25 n. 3.

(5) Ib. (6.12) il est question du *nirukta*, terme que Bharata emploie dans un sens différent de celui qu'on lui connaît d'habitude, mais qu'il définit exactement comme eût fait Yāska K. M. Varma, Seven Words in Bho°, p. 69.

(6) 12.16.

(7) La connexion entre médecine et V° a été définitivement établie (après plusieurs essais antérieurs) par J. Filliozat, Médecine ind., not. p. 1 et 67. Sur un lien éventuel entre Caraka et l'école véd. du même nom, ib., p. 17. Cf. encore S. N. Das Gupta, History 2, p. 274.

(8) Sur l'Ezour-Vedant, on dernier R. Schwab, Renaissance orientale, p. 166.

de Kāma¹ ou de *kāvya* « érotisant ». Plus fidèle est le *kāvya* édifiant, « dharmique », type Bhartṛhari². Les réminiscences sont relativement amples chez Bhavabhūti³, auteur savant, volontiers archaïsant, par ailleurs attaché au strict *dharma*. Mais c'est surtout le *kāvya* élaboré des époques plus récentes qui serait à citer ici : ainsi le Naiṣadhiya, qui abonde en références à la récitation (thème, il est vrai, plutôt banal) et qui — fait exceptionnel dans ce genre de littérature — s'enhardit à transcrire un vieux *mantra*⁴. Kālidāsa n'a que des allusions insignifiantes, si l'on néglige le verset prétendument védique (*ṛkchandasā*) de Śakuntalā⁵. Plus explicite sur ce point que Bhāravi, Māgha est fort à l'aise dans la mythologie védique et rappelle que Dattātreyā avait fondé un *śrulisampradāya* afin de préserver les Veda menacés d'obliviscence⁶. Kādambarī mentionne plusieurs fois les récitation, les chants à portée magique⁷. Dans le Harṣacarita, l'expédition militaire contient un mélange de rites purs et d'idolâtrie ; au prologue, l'auteur assure qu'il sort lui-même d'une famille où se maintenait sans trêve la tradition sacrificielle⁸. L'adhésion au V^e tient lieu d'un titre de noblesse (supplémentaire).

Ce serait ici le lieu de rappeler l'usage que fait le *kāvya*, et cela dès Aśvaghōṣa⁹, de certains mots et, plus souvent, de certaines acceptions secondaires puisé(e)s dans les vieux hymnes¹⁰. Sans

(1) La Smaratattvaprakāśikā fonde sur l'Up. la théorie de l'amour physique d'après R. Schmidt, WZKM. 18, p. 261 ; cf. A. B. Keith, JRAS. 1909, p. 755.

(2) Chez qui n'est attesté toutefois que le brāhmanisme class., avec une expression (*cinnātra*) pouvant rappeler des Up. post-védiques J. Filliozat, Silver Jub. Vol. Kyoto University, 1954, p. 116.

(3) Ce qui ne l'empêche pas de dépeindre un rite tantrique dans Mālatīmādh. Sur les allusions véd. et les formes archaïques chez Bhavabhūti, relativement nombreuses, A. B. Keith, JRAS. 1914, p. 725 ; N. Stichoupak trad. de l'Uttarar., p. xxxii.

(4) Nais. 16.36, m^o d'ĀśvGS. *āśmeva tvam śhirā bhava* reproduit avec une simple variante dans l'ordre des mots, de type intra-védique, *śhirā tvam āśmeva bhava*. — Liste des allusions véd. dans ce *kāvya* chez A. N. Jani, Naiṣadhiyacaritaṃ, p. 160 215 231 (notamment des faits de récitation).

(5) 4.8 vulg., en une *triṣṭubh* irrégulière. Allusions véd. chez Kālidāsa, Bh. S. Upadhyaya, India in K^o, p. 274 279 297.

(6) Śis. 14.79, idée purāṇique ; ib. 69, allusion à la récitation, à quoi s'ajoutent de nombreuses allusions mythologiques, plus ou moins mal localisables.

(7) Trad. C. M. Ridding, p. 39, 56.

(8) Ed. K. P. Parab, 1897, p. 79. — Dans le Kathāsarits., rien que des mentions insignifiantes, sauf dans l'épisode savant de Vararuci (au début) ; cf. encore, chap. 6, l'histoire du *chandoga*.

(9) E. H. Johnston trad. du Buddhacar., p. XLV : langue affectée, à prétentions savantes.

(10) J. Wackernagel, Introduct., p. 26 et notes afférentes, en particulier JAs. 1939, p. 321, 1959, p. 49 104. Le *śleṣa*, procédé de base du *kāvya*, a amplifié l'emploi des acceptions secondaires « védiques » ; emploi qui n'avait librement cours que dans la *Ml.* et de la Grammaire sur l'identité entre les vocabulaires *vaidika* et *laukika*. Cf. n. p. 50 n. 1 ci-dessous.

doute n'est-il pas facile de mesurer ce qui est volonté d'archaïsme et ce qui est transmission par un cheminement souterrain, dont le premier jalon serait la sémantique symbolique des Nighaṇṭu¹. Il faudrait, en outre, pouvoir distinguer entre l'emprunt fait aux textes, l'emprunt fait aux Grammairiens, dépositaires eux-mêmes de termes archaïques. Néanmoins il est indéniable que, remontant l'évolution normale du langage, le *kāvya* tardif a recouru, comme par jeu, à la sémantique védique, parfois la plus éloignée de l'usage commun.

La Poétique, si étrangère soit-elle aux préoccupations religieuses, s'inspire, sans s'en douter, de valeurs applicables au contexte des *mantra*, telles que l'*upamā*, le *śleṣa*, le *dhvani*. Mais les traités classiques ne mentionnent le Veda qu'incidemment, pour signaler quelques termes désuets, quelques tournures à éviter, obscures ou pédantes : ceci, plus qu'ailleurs, dans le Kāvyaaprakāśa. Ruyyaka connaît encore l'accent védique². Un seul texte se soucie d'aller plus loin : c'est la Kāvyaśikā, texte fêré d'archaïsmes, jusque dans son style où l'on sent le désir d'imiter la mixture *sūtra/bhāṣya*. C'est ainsi qu'on y trouve³ le verset fameux du Rgveda sur les Deux Oiseaux, symbole de « double sens » servant à illustrer ici la thèse — profonde d'ailleurs, plus peut-être que ne le croit l'auteur — que c'est la Poétique qui permet de comprendre le Veda⁴.

§ 16. — Sans être réellement un Canon, c'est-à-dire une chose codifiée, achevée⁵, le Veda est néanmoins analogue à un Canon, en ce sens qu'il se présente comme un bloc indivisible à l'adoration publique⁶. Mais on sait bien que les éléments qui le composent

(1) BEFEO. 44, p. 211 : comment comprendre, sinon en postulant des valeurs figurées et symboliques, que dans un seul texte littéraire les Nigh. arrivent à instaurer 37 noms pour « rivière » (sans compter les noms propres), 57 pour « parole » et non moins de 101 pour « eau » ?

(2) Cf. H. Jacobi, ZDMG. 62, p. 420 n. Plusieurs poètes font des allusions à l'accent, notamment Śrīharṣa, mais ceci se passe sous le couvert de la Grammaire, non du Veda.

(3) Au chap. 2 ; au chap. 3 on a une citation de Rgv. 4.58.3, passage hautement symbolique ; au chap. 6, des citations d'AB., ŚB., Rgv. ; au chap. 7, la mention de plusieurs types de langues « pré-classiques » (dirions-nous), dont celle des Rṣika, qui est riche en formes védiques variées, *naigamair vinidhaiḥ śabdair nipālabhulaṃ ca yad* ; ceci d'après Viṣṇudharmott. 3.4.3 : tentative (biscornue) pour ébaucher un schéma de linguistique historique.

(4) La Poétique en tant que « *vedāṅga* » serait-elle désignée par le mot *keṭubha*, qu'une formule pāli (ainsi Dīghan. 3.1.3 et passim) insère entre *nighaṇṭu* et Grammaire ? — L'une des *paddhati* initiales du Sūktirātṇāhara 'est vouée à l'éloge du Veda (*vedastuti*) ; d'autres anthologies poétiques ont des rubriques analogues.

(5) Remarques à ce sujet de A. Barth, Œuvres 2, p. 16.

(6) La tradition, est-il besoin de le rappeler, voit dans le Veda l'origine de l'enseignement pour ainsi dire globale du *dharma* ; les *śāstra* Ml. proclament l'unité d'enseignement.

ont été élaborés en des temps, en des lieux divers, pour répondre à des besoins distincts ; y ont collaboré des hommes à la vocation la plus diverse aussi. A l'intérieur des Samhitā (terme qui, lui-même, recouvre des données composites), on a tantôt des hymnes ou des prières, tantôt des formules groupées (Sāmaveda) ou éparpillées (Yajurveda) : ce second aspect de la parole védique, divisée, sectionnée en versets, *pāda*'s et *pralika*'s, a été au fond le plus vivace, ayant été le mieux soutenu par les rites¹. Un temps est venu où les vieilles Samhitā ont été doublées de corpus similaires, moins bien protégés contre l'altération, rattachés au rituel domestique. Quant aux Brāhmaṇa, dont le genre se prolonge par certains Āraṇyaka et certaines Upaniṣad, ils sont, eux aussi, composites ; plusieurs d'entre eux, au moins dans la tradition sāmavedique, sont tout autre chose que de la prose continue ; inversement les Śrautasūtra de type *pravacana* sont écrits en style « *brāhmaṇa* ». Le Vedāṅga marque l'accession de la Smṛti² à l'intérieur du védisme ; il est à la fois en dehors et en dedans du Veda ; c'est en tout cas, du point de vue indien, une ligne de partage rigoureuse, à telles enseignes que la Mīmāṃsā, qui a affaire au Veda normatif, ignore à peu près le Kalpa³, qui pourtant nous apparaît

de toutes les *sākhā* véd., leur équivalence parfaite en autorité : c'est le *śarvasākhā-pratyaya* auquel fait allusion Rāmānuja (Śrībhāṣya, p. 20). « Le V° est présent en chaque branche, comme la classe en chaque individu » (Tantravā. trad., p. 909).

(1) Toute la liturgie le montre ; seul le *prālaranuvāka* (Caland-Henry Agniṣṭoma, p. 417) comporte quelques longues séquences, récitées par le *hotar*. Il arrive il est vrai que des exigences personnelles ou magiques amènent à employer des hymnes entiers, mais ceci impliquait-il réellement la lecture totale du contenu ? Ne s'agit-il pas plutôt de rubriques ? — On ne relèvera jamais assez le fait qu'un *pāda*, même un verset entier, privé du contexte, perd une partie de son sens propre, est prêt à céder à toutes les sollicitations du texte nouveau qui l'utilise : de cette séparation d'avec son milieu naturel vient l'affaiblissement de valeur dont le m° a été victime.

(2) Les modernes ont reconnu dès l'origine la distinction entre *śruti* et *smṛti*, cf. notamment Max Müller, *Ancient Skt Lit.*, passim ; dans l'Inde, le Prasthānabheda de Madhusūdana, etc. ; une citation du Nyāyamālāvistāra chez Muir 2, p. 190, insiste sur le fait que la *smṛti* est *pauruṣeya*, ce qui du point de vue indien marque un abîme avec l'*apauruṣeyatva* de la *śruti*.

(3) Sur la *smṛti* dans la MI., cf. D. V. Garge, *Citations in Śb.-bhāṣya*, p. 242 ; G. Jhā, *Pūrva-MI.*, p. 239 et *Tantravārtt.* déjà cité ci-dessus p. 13 n. 1. En fait, Śb. se réfère assez souvent au Kalpa, combinant parfois un passage de *br°* et un passage de *sū*. Mais, pour apporter une démonstration directe et inconditionnelle, il ne connaît que la *śruti* ; le reste est *aśabda*, « (quelque chose qui) ne fait pas partie du témoignage verbal (autoritatif) ». La distinction entre *śruti* et *smṛti* se répète jusque sur le plan linguistique, où le Śrīgāraprak. (analysé V. Raghavan 1, p. 14) distingue : a) le style *śrauta*, consistant en m° et en *br°* ; b) l'*āraṇyaka*, composé de la *smṛti* (proprement dite) et du *purāṇa* ; c) le *laukika*, se divisant en *kāya* et en *sāstra*. — A l'intérieur même de la *smṛti* (orthodoxe), le Tantravārtt. (trad. p. 119) distingue les textes qui se fondent directement sur le V° et ceux (d'autorité mineure) qui ont leur origine dans l'expérience

courante, servant à « quelque fin mondaine visible ».

beaucoup plus normatif que les Brāhmaṇa. Il y a là une question de dignité, comme tout ce qui touche aux choses védiques¹. La Smṛti (qui se poursuit au-delà du Veda par le Dharmasāstra classique) introduit une formulation directe, une pensée rationnaliste pourrait-on dire, qu'il s'agisse de textes érudits ou de textes (pré-)scientifiques ; la Śruti, tout au contraire, est d'essence symbolique, se fondant sur une sémantique indirecte et « seconde »².

A l'exception des deux Mīmāṃsā qui ont pour objet respectif, l'une le *karma* =, l'autre le *jñāna-kāṇḍa*, on peut dire que la littérature ne connaît guère qu'un Veda unitaire et global. Il nous faut faire effort pour situer séparément le destin des diverses parties qui le composent ; malheureusement nous n'avons guère le moyen de suivre à travers les siècles cette histoire souterraine. Certaines allusions permettent de voir que l'Atharvaveda, par exemple, n'a jamais eu la même situation « morale » que les autres Samhitā³ : ceci dit, nous ignorons comment s'est passée soit cette déchéance, soit cette incapacité à atteindre un certain niveau, incapacité qu'on retrouve pour les Khila⁴ et probablement aussi

(1) Cf. A. Barth, *Œuvres* 2, p. 15, à propos des Prolegomena de H. Oldenberg, sur le sentiment (parfois excessif) de la dignité védique, d'une tradition... dont [en l'occurrence H. O.] n'approche qu'avec une grande révérence ».

(2) On sait que le Rgv. suppose un système de corrélations et d'homologies entre le monde divin et le monde rituel (c'est ce que, croyons-nous, désigne le terme de *ṛta*) ; il n'est pas moins évident, encore que moins souvent noté, que le fond de la pensée des Br.-Ār.-Up. consiste à dégager certaines de ces correspondances (celles qui ont une raison d'être pour l'intelligence du rite ou du mythe décrits). C'est ce que les Br. appellent *nidāna* ou *bandhutā* (H. Oldenberg, *Weltanschauung*, p. 117 ; A. Minard, *Trois énigmes* I, p. 51), ou encore, occasionnellement, *āyatana* « lieu (idéal) », *pratiṣṭhā* « point d'appui (symbolique) » (J. Gonda, *Studia Indol. Intern.* n° 1 sur ce mot), *sampad* « congruence (numérique) » (Minard, op. c., p. 73), *ādeśa* « indication (corrélatrice) ». Le mot même d'*upanīṣad* signifie en propre « relation entre deux plans sémantiques, orientés soit *adhyātman*, soit *adhidivaṭam* » (S. Schayer, *Rozn. Orj.* 3, p. 57, modifié L. R., *Mélanges Kunhan Raja*, p. 55), en liaison avec l'expression verbale *upa-ās-* qui implique elle-même une équivalence, *ātmānam upāśta* = *ātmety evopā* comme Jayatīrtha l'a finement reconnu, cf. S. Siauve, *Voie vers la connaissance*, p. 87. Cf. encore *pralika* au sens de « symbole », ou *vidyā* au sens de « savoir (consistant à comprendre une corrélation) ». Déjà l'hy. Rgv. 10.130, relatif à la création du Sacrifice, rangeait parmi les éléments essentiels du sacrifice, à côté de *pramā* « norme » et de *pratiṣṭhā* « contre-norme, réplique », le *nidāna*, c'est-à-dire le « lien » exprimé ou senti entre l'acte et l'objet extérieur qui l'anime. Or, rien de ce que O. Lacombe (Absolu, p. 83) appelle « des chaînes de correspondances ontologiques » ne subsiste plus dans la portion « *smṛti* » du V° ; le Kalpa, en particulier, est aussi exclusivement technique, aussi strictement descriptif (mis à part les pseudo-*sū*. du type *pravacana*) que les Brāhmaṇa le sont peu.

(3) Il suffira de rappeler l'ouvrage de M. Bloomfield, *Ath. V° (in Grundriss)*, p. 21 et passim.

(4) H. Oldenberg, *Œuvres* 2, p. 290.

pour les *ṛca*, de bonne heure détachés de la masse¹. On aimerait aussi savoir quand les Brāhmaṇa cessèrent d'être vivants ; il semble bien en effet que, dès une haute époque, ils n'aient plus guère été connus que des *yājñika* spécialisés ; relativement rares sont les commentaires de ces vieux textes, qui apparemment n'étaient pas maintenus, à l'égal des Saṃhitā, par une tradition continue de récitateurs et d'orthoépistes².

En vérité, chaque partie nouvelle du Veda a servi à supplanter les précédentes ; de même que les formules remplacent les hymnes, que les Śrautasūtra tiennent lieu des Brāhmaṇa, de même les Upaniṣad coiffent tout le reste pour finalement s'y substituer ; de même, dans le domaine technique, les Śikṣā éliminent les Prātiśākhya³ ; enfin, après les temps védiques, des manuels nouveaux, étrangers aux vieilles divisions, prennent la place de tout ce qui précédait et toute la praxis védique se fait au nom des *paddhati*, *prayoga* et autres guides à tendances unifiantes et vulgarisantes.

§ 17. — Le savoir védique s'est trouvé de bonne heure entretenu dans les « écoles », *sākhā's* et *caranā's*⁴, dont le nom coïncide en principe avec celui d'un maître considéré comme le promulgateur du Kalpa spécial dont relève l'école en question : c'est au niveau du Kalpa que se sont formées ces divisions. Quelle était la nature de l'enseignement donné dans ces écoles, et s'agissait-il d'ailleurs réellement de centres d'enseignement ? Il semble que ce que nous appelons « écoles » était plus proche de ce qu'il conviendrait d'appeler « recension »⁵ : les spécialistes groupés dans ces centres avaient en dépôt une forme particulière du Veda, une tradition particulière du rituel ; il n'est pas certain qu'ils se soient livrés à de l'exégèse, même si nous sommes en droit d'estimer que le Rgveda (tout au moins) donnait lieu dès une haute époque à des tendances diverses d'explication, les unes portées vers le rituel, d'autres vers

(1) L. v. Schroeder (références Écoles véd., p. 15).

(2) Sur le transfert de l'ancienne psalmodie à un récitatif nuancé, A. Minard, Trois énigmes 2, p. 3. — Les portions *br* de la TS. sont traitées par le Prāt. sur le même pied que les portions *m*.

(3) S. Varma, Critical Studies, p. 29.

(4) Nous ne pouvons revenir ici sur la question complexe des écoles ; la source ancienne principale — simple nomenclature à peine articulée — est le Caranavyūha, dont le commentaire fournit quelques détails curieux sur l'expansion dans l'Inde (cf. G. Bühler, trad. d'Āpast., p. xxxiv).

(5) L'origine première des écoles est dans le *pravacana* selon Madhusūdana, Ind. Stud. I, p. 16 ; elles sont des parcelles de *svādhyāya* (*svādhyāyakaḍa*) (phrase citée Écoles véd., p. 220). A juste titre, F. Knauer disait : les écoles véd., ce sont des recensions du V.

la spéculation, d'autres encore vers la mythologie et le légendaire, sans compter l'orientation (pseudo-)sémantique qui est venue se fixer dans le Nirukta¹. De la poussière de ces noms de promulgateurs on ne saurait tirer une information précise sur la fécondité du védisme post-védique : tout au plus assiste-t-on à la diffusion précoce de plusieurs écoles à travers l'Inde, jusque dans l'extrême Sud ; ce qu'on appelle l'aryanisation du domaine dravidien a bien pu être, pour partie, l'essaimage de ces centres védiques. Mais lorsque, dans l'épigraphie *gupta* et post-*gupta*, nous rencontrons, comme il arrive souvent, ces appellations accolées à tel ou tel brāhmaṇa donataire, nous sommes en face de désignations purement traditionnelles, à peine plus éclairantes que la désignation du *gotra*².

§ 18. — La fragilité des *mantra* se mesure, dès les premiers temps, à la présence de variantes nombreuses, souvent arbitraires, qu'ils attestent en passant d'un texte à un autre³. C'est la rançon,

(1) E. Sieg, Sagenstoffe, p. 7 a tiré tout ce qui était possible des sources anciennes concernant ces diverses tendances.

(2) Les inscriptions indiquent en fait assez souvent que le donataire est *śākhā-dhīyāgin* (ou expression analogue) ; la liste la plus longue est celle qu'on a dans une inscription de Vijayanagara (Ep. Ind. 3, p. 255), qui donne le nom personnel, le patronyme, l'école (sous deux formes : appartenance de *saṃhitā* et appartenance de *sūtra*), le *gotra* (d'autres documents ajoutent le *pravara*), enfin le nombre de parts allouées. Dans une grande partie des cas, la mention védique se limite à une épithète telle que *agnihotrin*, *śrotiṇa*, ou encore *dvi* = *ou tri-vedin*, qui semblent honorifiques. Les dons de terre à des brāhmaṇes védissants (nombreux sous les Coṭa et les Pallava) s'appellent *bhāṭṭavṛtti*, C. Minakshi, Pallavas, p. 199 ; cf. des mentions analogues pour des inscriptions du Bengale, T. N. Chakravarti, Aspects of religious life of Bengal, p. 2 et passim ; sur les donataires de Valabhi, v. S. Lévi, Mémorial, p. 228, qui cite l'expression curieuse *caturvidyāsāmānya*. Sur l'ensemble, v. nos Écoles védiques, passim et Mélanges S. Varma, p. 214 (on pourrait aisément élargir l'enquête et préciser les temps et lieux de diffusion). — On ne peut affirmer que les écoles aient perdu tout contact avec les textes littéraires postérieurs à l'époque védique ; nous avons rappelé le fait que des Purāṇa anciens ont des portions d'enseignement conformes à celui de telle ou telle recension védique, qu'il s'agisse d'un emprunt ou d'une tradition poursuivie (§ 9). De même la Smṛti classique conserve certaines attaches : ainsi la Viṣṇusmṛti dont J. Jolly, Recht u. Sitte, p. 7, notait déjà l'appartenance « *kāṭhaka* » ; plus loin, tainement la Yājñav. Smṛti, ib., p. 21, la Hārta S., ib., p. 8 (qui cite le *mantra śatadāyo vīraḥ* de MS.) ; le gros problème, encore indécis, est celui de l'appartenance « *mānava* » de la Manusmṛti (ib. p. 18 et en dernier P. V. Kane, History I, p. 79, qui sagement s'abstient de conclure). Les *dharmaśāstra* eux-mêmes datent de l'époque où la validité « *pratiśākhya* » tendait à se muer en validité générale : ainsi Vāsiṣṭha, dont on nous assure qu'il n'était étudié que par les Rgvedin, tout en ayant une autorité indiscriminée (Jolly, p. 6). L'abandon du V° coïncide avec la généralisation du *dharma*, Écoles, p. 13.

(3) Nous ne pouvons entrer ici dans le grand problème des variations, dont les matériaux ont été si diligemment classés et discutés par les auteurs des Vedic Variants sur la base de la Vedic Concordance ; quelques remarques générales, 1935, 2.

pour ainsi dire, de la composition formulaire qui prévalait à l'intérieur même des Samhitā. Non seulement on prélevait ainsi des groupes de mots, mais on pouvait en modifier la teneur (phonétique, morphologie, ordre des mots) : certaines de ces variations étant régulières — ce sont celles que la théorie décrit sous le nom d'*āha*, — la majorité étant inorganique et, dans les cas extrêmes, allant jusqu'à la corruption pure et simple, orale ou éventuellement graphique.

L'adaptation du *mantra* à l'acte¹ aurait pu être un facteur de conservation. Elle demeure, par malheur, assez flottante : plus précise, semble-t-il, en contexte magique où était requis un type de conformité littérale, poussé parfois jusqu'au mimétisme². Ailleurs, si les rites domestiques ont des formules assez bien adaptées, les rites solennels, en revanche, n'offrent que des corrélations approximatives. Prenant un texte relativement clair comme l'est l'Ait. Br., on voit bien que l'adaptation du *mantra* ne va guère au-delà du mot-clé, du *liṅga* ; encore se fonde-t-elle sur des valeurs symboliques plutôt que sur le sens littéral. Sans doute y insiste-t-on, par places, sur le *rūpasampannatva*, c'est-à-dire sur la coïncidence formelle entre *mantra* et rite, mais ce phénomène, plutôt rare, n'accuse que mieux le caractère vague, souvent imperceptible, de la relation existant dans la grande majorité des cas³.

L'adaptation ne tient pas lieu d'exégèse : à l'exception de mots isolés, il n'y a pas de gloses de *mantra* dans la littérature des Brāhmaṇa (ou portions *brāhmaṇa* des Samh.) anciens. Les formules y sont des corps étrangers ; citées d'ailleurs par *pratīka* (du moins

p. 77 (Écoles, p. 33). Retenons ici le fait palpable que les *m*° ne sont aucunement prémunis contre la modification, dès lors qu'ils échappent au texte initial où tout semblait pourtant concerté pour leur assurer une fixité absolue.

(1) Question considérable, sur laquelle on manque de travaux d'approche ; une étude sur le ŚB. serait, en particulier, nécessaire (insuffisante la thèse restée manuscrite de H. Jayasuriya, Paris, 1951). — Les recherches amorcées par V. M. Apte (« Rgv. *m*° 's in their ritual setting in the GS. 's »), Bull. Deccan College 1, p. 14 127, ainsi que (« Non-rgv. *m*° 's in the ĀśvGS. ») NIA. 3, p. 49 144 171 211 (cf. aussi Mélanges Kunhan Raja, p. 233, mon c. r. JAs. 1948, p. 132, Écoles, p. 7), conduisant à poser des adaptations symboliques, sacramentelles, etc., laissent une impression trouble. Récemment N. Pillai (ouvrage non encore paru ?) étudie les *m*° relatifs au mariage dans l'ensemble des GS. non-rgvédiques, développant un article du Bull. Deccan College 4, p. 340 489, Skt. College Magaz. Trivandrum 3, p. 1. Aussi V. Ch. Bhattacharyya, Our Heritage 1, n° 2 (*m*° 's du Rgv. dans l'AB.).

(2) F. Edgerton, Mélanges F. W. Thomas, p. 78, insiste sur les apparitions, authentiques ou secondaires.

(3) L'expression *rūpasampanna* figure aussi Nir. I.15 (ci-dessous § 47) ; elle est explicitée AB. 1.4,9 et ailleurs : *śad vai yajñasyā śamyaddham yad rūpasamyddham, yat karma kriyamānam rg abhivadati* « est parfait dans le sacrifice ce qui est parfait quant à la forme, c'est-à-dire le rite, en train de s'accomplir, vers lequel se porte l'énoncé strophique ».

lorsqu'elles appartiennent à l'école même dont relève le texte où elles figurent), elles ont une simple valeur de référence, un aspect anonyme qui a dû contribuer à en diminuer l'importance¹. La situation qui sera celle de la Mīmāṃsā est déjà sensible et prévisible dans les Brāhmaṇa.

§ 19. — Les choses changent assez nettement dans le Śat. Br. Dans une portion au moins de ce vaste ensemble de *brāhmaṇa*'s on trouve des éléments d'interprétation appliqués aux *mantra*, éléments encore incomplets et, de notre point de vue, souvent gauches, qui toutefois vont exceptionnellement jusqu'à constituer un véritable commentaire : ainsi pour l'hymne Rgv. 10.95, traité dans ŚB. 11.5,1 : il est vrai qu'il s'agissait là d'un hymne « *ākhyāna* », nullement d'un texte à conditionnement rituel. En tout cas les formules dans le Śat. Br. sont senties comme des éléments « *tirohita* » ; elles réclament volontiers le recours à ces artifices de la sémantique symbolisante dont nous avons déjà rappelé l'existence (§ 16).

Quelle qu'en soit la valeur, ces essais de glose disparaissent assez vite après le Śat. Br. Les *brahmodya*² qui fleurissent dans certaines portions de ce texte et dans quelques Upaniṣad influencées par le milieu « śatapathien » auraient dû normalement fournir l'occasion de montrer jusqu'où allait le savoir philologique des brāhmanes ou *kṣatriya*'s relieurs de défis. Mais il est clair que les épreuves en lesquelles consistaient ces joutes sont sans relation avec aucun problème textuel ; elles supposent une familiarité avec les rites en général, plus particulièrement avec un certain ésotérisme méta-rituel, celui-là même que mettent en lumière (si l'on peut dire) les Āraṇyaka et les portions « *āraṇyaka* » des Upaniṣad.

§ 20. — Prolongement des Āraṇyaka et de Śat. Br. 10, les premières Upaniṣad, à peine dégagées des servitudes de la pensée rituelle, proposent des thèmes de réflexion nouveaux. A ce changement dans le fond répond un changement dans la forme : la phraséologie archaïque s'atténue, puis disparaît ; l'attache védique, l'adhésion à une école déterminée, ne va plus guère au-delà de quelques mentions honorifiques ; les allusions au Veda, les citations de *mantra*, se font toujours plus rares.

(1) A vrai dire nous voyons, au moins pour le ŚB., la complexité de la notion de *pratīka*, par les travaux de M. A. Minard et not. Trois énigmes 2, p. 2 (aussi Écoles, p. 26).

(2) JAs. 1949, p. 22, qui est résumé le contenu des principaux *brahmodya* connus. Ici n'est d'essence philologique, c'est-à-dire ne met en jeu un texte précis.

Prenons le cas le plus apparent, celui des citations. Il est assez remarquable que la Chândogya Up. ne cite aucun *mantra*; pas davantage (ce qui se conçoit mieux), la Māṇḍūkya, la Kena, la Maitri. Dans la Taittirīya, l'invocation liminaire, qui est un hors d'œuvre, s'inspire de Rgv. 1.90,9. Dans la Kaṭha, un verset (4.8) est emprunté à Rgv. 3.29,2; un autre (4.9), à AV. 10.8,16; enfin (5.2), à Rgv. 4.40,5. Traité nominale *ṛgvedin*, l'Aitareya ne cite pourtant qu'une seule fois (4.5) un texte du Rgv. 4.27,1 (texte ésotérique). La Kauṣītaki est un peu mieux favorisée, avec deux *mantra* du Rgv. cités 2.8, deux autres 2.11, parmi un groupe compact de citations à portée magique. La Praśna, qui relève de l'AV., ne compte aucune citation, mais quelques termes évoquant l'ambiance atharvanique (en outre, 2.7 ressemble à AV. 11.4,19). La Muṇḍaka, une seule citation (1.1). Le lien védique est mieux conservé dans la Bṛhadāranyaka, ce qui concorde bien avec les autres caractères archaïques qu'on a pu relever dans ce texte : des versets sur la doctrine « védique » du *madhu*, cités 2.5,16 et 17, s'apparentent à Rgv. 1.116,12 et 117,22; en outre, 2.5,19 = Rgv. 6.47,18; 5.15,4 (prière située en fin d'*adhyāya*) = Rgv. 1.189,1; 6.3,6 reproduit la célèbre *gāyatrī* (et Rgv. 1.90,6-8); les sections terminales (dans 6.4) contiennent plusieurs petits extraits du Rgv., altérés d'ailleurs en grande partie. Le tout reste hors de l'argumentation primaire de l'Upaniṣad, étant formulé en guise d'annexe et ne prêtant à aucune glose. Traité yajurvédique, la BĀU. n'a pas la mémoire littérale de sa propre Samhitā¹.

§ 21. — De la désaffection pour le Veda, on en vient, par un détour, au pastiche : tel est le caractère de la Bāṣkalanmantra Up., laquelle, prétendant fabriquer un hymne, aboutit, en fait, à du « védique hybride »². Pareillement la Chāgaleya imite, plutôt sauvagement, la diction des Brāhmaṇa³.

Toutefois, contrairement à ce qui se passe pour la Smṛti, les citations du Veda ne se limitent pas aux Upaniṣad de date védique; on en trouve dans les opuscules les plus divers, ainsi dans les Prāñāgnihotra, Nāḍabindu, Saṃnyāsa, Kanṭhaśruti, Jābāla, Atharvaśiras⁴. Le cadre de la BĀU. est repris dans la Yogayāj-

(1) Sur l'applicabilité (faible) des citations, cf. R. E. Hume, Transl. of the Up., p. 299, s'appuyant sur AiU. 4.5.

(2) N. Tsuji, Miyamoto-Vol. 1954, p. 3; L. R., Journal of Ind. a. Buddhist Studies 3, p. 782.

(3) Tsuji, Uf-Vol. 1951, p. 311; du même auteur, des notes linguistiques sur quelques autres Up. archaïsantes, Belvalkar-Vol., p. 19. — La Maitri est à mi-chemin entre du véd. authentique et du pastiche: notes de grammair Tsuji, Yamaguchi-Vol., p. 92.

(4) Références chez P. Dabsser, Sāchzig Up., passim.

navalkya¹. La Nīlarūdra n'est autre que le Śatarudriya, c'est-à-dire Vājas. Samh. 16. La Cūlikā énumère les *liṅga* de la notion de *brahman* (nt.), tels qu'on peut les extraire des hymnes spéculatifs de l'AV. La Nṛsimhatāpaniya mélange des versets védiques et tantriques, affublés d'un *mantrarāja* et de quatre *aṅgamantra*. Un peu partout surnagent des formules « omnibus », comme la *gāyatrī* ou le *taḍ viṣṇoḥ paramaṃ padam* (Rgv. 1.22,20-21)².

Les pastiches du Veda se poursuivent au dehors des Upaniṣad : il y a un hymne aux Aśvin au début du Mahābhārata (ci-dessus § 7); des imitations moins accentuées dans plusieurs panegyriques des Purāṇa; il y a le cas du Suparṇākhyāna, sur lequel l'indianisme ancien s'est longuement penché³. On est surpris de trouver jusque dans un traité médical comme la Kāśyapasaṃhitā (de Kaṭhmāṇḍū) des passages en style « *brāhmaṇa* »⁴, incluant la locution typique *ya evaṃ veda*⁵ et des entrées en matière telles que *prajāpatir vai khalu smaika evedaṃ sarvaṃ aṣīl*, avec une accumulation de particules⁶.

§ 22. — Revenant en arrière, on rappellera qu'une ébauche d'interprétation des Samhitā était, sinon exprimée, du moins impliquée dans les *padapāṭha*, dont la rédaction a dû se situer à une époque voisine de celle du Śat. Br. Il est vrai que l'objet des *padapāṭha* n'était nullement celui-là : ces textes visaient simplement à assurer l'intégrité de la teneur et, partant, de manière indirecte, à aider l'effort mnémotechnique. Mais, ce faisant, ils analysent les composés, ils précisent la forme originale des finales, bref ils donnent des indications que nous pouvons traduire en exégèse⁷.

(1) Ed. P. C. Divanji, JBoRAS. 1954, p. 96.

(2) Cf. encore la Bahvṛca-Up. (de contenu, en réalité, tantrique) trad. A. Daniélou, Adyar Bull. 18, p. 301.

(3) Étude globale J. Charpentier, Suparṇasage, pour qui le S° serait contemporain des Br. (p. 395); sur le vocabulaire (surtout hymnique) de ce poème, cf. ib., p. 198, où Charpentier renvoie à E. Grube; un examen linguistique attentif laisse encore à désirer. — Sur la Nīlmañjarī, sorte d'anthologie ṛgvédique encastée dans une glose modernisante, v. références dans la Biblio. Véd., p. 100.

(4) Ed. de la Nepāl Skt Ser. n° 1, p. 154 162 164.

(5) Études véd. et pā. 1, p. 82, A. Minard, Trois énigmes 1, p. 132.

(6) Les Khila ne laissent pas de présenter déjà des morceaux qu'on peut, sous un certain angle, considérer comme des pastiches.

(7) Sur les *padap.* (qui sont *anārṣa* d'après RPr. 1. 24, etc., c'est-à-dire sont considérés comme un texte « humain », imitant le texte révélé, le *saṃhitāpāṭha*), cf. les remarques de B. Liebich, Sb. Heidelb. Ak. 1919, n° 15, p. 20. K. Chattopādhyāya, Poona Orientalist 1, n° 4, p. 49, a raison de dire que le *padap.* sert à assurer la teneur, non à interpréter le sens, mais A. Weber, IST. 13, p. 1, soutenait le contraire également à bon droit, se plaçant au point de vue de l'effet, non voulu, mais acquis; cf. APR. 4.107. *padādhyayanam... arthajñānārtham* « l'étude du *pada* (*pāṭha*) vise à (faire) connaître le sens ».

La leçon qui se tire de cet enseignement a été mise à profit dans les Prātisākhya : eux aussi sont concentrés sur des problèmes de forme, de fidélité phonique, de récitation ; jamais ils ne font allusion au sens, là même où il eût été utile, par exemple, de pouvoir départager des homonymies¹. Néanmoins, comme pour les *pada-pāṭha*, ce qu'ils enseignent peut avoir une incidence sur l'interprétation, sans qu'ils l'aient voulu. Si nous n'avons pas de **prātisākhya* sémantiques, c'est bien parce que, dès l'époque védique, les préoccupations formelles l'avaient considérablement emporté sur les problèmes relatifs au contenu : à cet égard, les Prātisākhya, comme les Śikṣā qui en continuent le genre², nous avertissent du rôle prépondérant que, dès une date fort haute, joue dans la tradition des *mantra* l'orthoépée et la diascévase.

§ 23. — En somme, l'unique témoignage qu'on ait, à date ancienne, d'une activité portant sur l'interprétation réside dans le Nirukta de Yāska. Ce texte est donc un accident heureux. Il ne fait, d'ailleurs, que refléter une petite partie des enseignements théoriquement possibles, vu qu'il se limite aux données étymologiques (*adhy.* 1-6) ou mythologiques (*adhy.* 7-12 ; également avec soubassement étymologique). Le Nirukta est conçu comme un commentaire sur les Nighaṇṭu, c'est-à-dire sur des listes de mots du Rgveda, classés en trois catégories, le *naighaṇṭuka* proprement dit³, où prévalaient des affinités sémantiques ; le *naigama*, fait de mots isolés ; enfin le *daivata*, consistant en noms divins. Si précieux qu'ils soient, les Nighaṇṭu et le Nirukta nous renseignent assez peu sur les acceptions directes des mots dont ils traitent ; ils mettent surtout en lumière des résonances « secondes », que Yāska vient appuyer d'analyses étymologiques. Jamais

(1) RPr. 12.17 sqq., sur les catégories de mots, n'est qu'un emprunt au Nir. ; le mot *artha* figure ib. 13.1 17.25 dans des généralités.

(2) Noter que plusieurs Śikṣā traitent de questions autres que de pure phonétique, mais on ne peut affirmer que des problèmes sémantiques y soient abordés. Le Pratiñāpariś. 21 fait allusion au temps de l'étude et au temps de l'interprétation (*arthavelā*), pour constater que les règles de prononciation (propres à la récitation solennelle) ne s'appliquent plus alors, et que le texte est à énoncer *prakṛtyā*, « selon sa forme originelle » (sans psalmodie, ni raffinements élocutifs).

(3) Le mot *naighaṇṭuka* dérive de *nighaṇṭu* où l'on a reconnu depuis longtemps un ancien **nighrantha* ; *granth-* étant « lier (par un nœud) », l'évolution de sens peut répondre à celle du mot *guṇa* (*gaṇa*) ; comme ce dernier, *naighaṇṭuka* a signifié « secondaire, accessoire », opposé à *pradhāna* ou *mukhya*. En quoi les mots énumérés dans Nigh. 1-3 peuvent-ils être désignés comme « secondaires » ? Tout simplement parce que les valeurs génériques qu'on leur attribue (« terre », « eau », « briller ») sont, pour un grand nombre d'entre eux, le résultat d'une application figurée ; cf. BEFEO. cité ci-dessus p. 25 n. 1. — Sur *nighaṇṭu*, v. (depuis A. Weber, B. Roth etc.) S. Varma, *All-India Or. Confer.* 1919, 2, p. 69.

l'étymologie n'a été plus destructrice des valeurs réelles, plus suggestive, par contre, en valeurs symboliques et figurées⁴.

Les problèmes de sémantique ont-ils un meilleur débouché dans la Bṛhaddevatā ? Ce texte pose presque d'emblée (2.117) un principe neuf, *arthāt padam* « le mot (en-tant-que-forme) dérive du sens », principe bien adverse à la pensée commune des *vaiddika*⁵. Mais ce texte, après d'utiles réflexions préliminaires, s'engage dans la voie d'un simple répertoire où les questions de sens n'ont plus guère de rôle. Il manque, en somme, une *mīmāṃsā* qui serait axée sur les *mantra*, comme on aura plus tard une *mīmāṃsā* axée sur l'acte, ou bien — mais à l'usage tantrique — un *mantrasāstra* (§ 5). Les commentateurs, dont nous allons dire un mot, demeurent sur le plan du *pedelentim* ; d'où, pour une part, leur échec ; car seul prend vigueur dans l'Inde ce qui est systématique.

§ 24. — Il faut attendre l'époque de Vijayanagara, ce renouveau éphémère de la culture védique, pour voir une floraison de commentateurs du Veda, avec Sāyaṇa et Mādhava en tête⁶. Nous savons aujourd'hui que Sāyaṇa a eu des prédécesseurs⁷ ; n'était-ce pas

(1) Sāyaṇa (cité M. Müller, *Ancient Skt. Lit.* 1926 (Reprint) p. 80) dit avec raison au sujet du Nir. : c'est une œuvre où l'on cite des mots sans chercher à les relier en une phrase, à énoncer ce qu'il faut entendre (sous lesdits mots) ; autrement dit, le point de vue « niruktien » reste étroitement phonétique (le mot *nirukta* lui-même signifie « analyse formelle » bien plutôt que « interprétation », cf. Kāśikā ad 6. 3, 109 ; *naikapadāni nirbrūyāt* Nir. 2.3 et 4, ce qui signifie « on ne doit pas expliquer les mots en découpant des syllabes isolées, mais bien faire une analyse complète du mot » ; si le sens général d'un *m* nous est livré, c'est pour ainsi dire par surcroît. Les deux derniers Livres du Nir. s'orientent davantage, il est vrai, vers le genre « glose » ; mais il s'agit là de *pariśiṣṭa*'s, qu'on ne saurait mettre au crédit du fonds ancien. — La Grammaire, elle aussi, est d'abord une analyse des éléments du mot (*vyā-karaṇa*) ; la syntaxe n'a toujours joué qu'un rôle mineur. C'est là une conséquence de la réflexion sur le V.

(2) Axiome modifié en *arthaḥ padam* VPr. 3.2 « (on appelle) *pada* (ce qui possède) un sens ». — La Bṛhadd. énumère divers types de *m* selon leur contenu, l. 48 et suiv.

(3) Ce ne peut être le lieu ici de discuter sur la valeur de Sāyaṇa, sur laquelle aucun accord durable ne s'est fait entre l'érudition occidentale et l'érudition indienne. Les jugements sur son œuvre remontent aux temps de Max Müller, de Whitney et de leurs proches successeurs (le plus sévère, et d'ailleurs malheureusement fondé, est celui de W. D. Whitney, *Mélanges Roth*, p. 89, sur le commentaire de l'AV.). Le moins qu'on puisse dire est que Sāyaṇa a canalisé et rétréci les virtualités d'un enseignement védique total, de ce *vyākhyādharma* que laissait prévoir l'exposé d'Uvaṇa, au début de son *Mantrabhāṣya*.

(4) Des fragments de commentaires pré-sāyanien (sur le Rgv.) ont été mis au jour, provoquant une petite effervescence parmi des érudits indiens comme A. Venkatasubbiah, V. M. Apte, C. Kunhan Raja (cf. notamment J. Or. Res. 10, p. 256), L. Ravi Varma, L. Sarup, Sambasiva Sastri (cf. mon c. r. JAs. 1936, 1, p. 324, 1940, p. 181) : depuis maintenant, on a pratiquement cessé d'exploiter ce champ pourtant

invraisemblable qu'il eût été le premier, au ^{xiv}^e siècle, à rédiger une paraphrase continue des *Samhitā* ? Il n'en demeure pas moins, entre le Nirukta et les plus anciens *bhāṣyakṛt* repérables — aucun ne semble antérieur au ^x^e siècle, — un hiatus considérable.

Cette longue période n'a pas manqué d'œuvres érudites vouées au Veda. Depuis les *pariśiṣṭa* du Kalpa et les *Śikṣā*, derniers rejets de l'époque créatrice, une suite ininterrompue d'œuvres mineures encombrant les catalogues de manuscrits ; le védisme s'y amenuise en une poussière de travaux qui, à défaut d'autre mérite, ont celui d'attester une certaine productivité des écoles de spécialistes. Les manuels littéraires en font à peine état ; avant que ceux de l'avenir puissent les enregistrer, il faudrait qu'on disposât de monographies abondantes, province par province¹. Prenons, au hasard, le catalogue d'A. B. Keith pour l'India Office Library². Outre les commentaires portant sur les grandes articulations (*saṃhitā's*, *brāhmaṇa's*, *sūtra's*, *upaniṣad's*), outre les innombrables « élucidations » (*vivarāṇa* ou *vivṛti*, *dīpikā*, *ṭippaṇa*, *vyākhyāna*, *kārikā*), on y trouve des recueils d'hymnes ou de versets établis selon différents principes (notamment des recueils de *khila*), des *paribhāṣā*, des *anukramaṇi*, des *lakṣaṇa* et autres répertoires à base d'index ou de statistiques ; la majeure partie concerne de menues questions d'accentuation ou d'orthoépée. A quoi s'ajoutent les manuels pratiques à l'usage des officiants, arrangés soit par écoles (Hairaṇyakeśa, Bauddhāyana, etc.), soit par fonction liturgique (ainsi des Hautra, des Ādhvaryava), soit par cérémonie. On trouve enfin des traités sur le *prāyaścitta*, sur la *sānti*, sur tel ou tel *vidhi*, des opuscules sur la manière de construire l'autel (en liaison avec les anciens *Śulbasūtra*), etc. Rares sont les ouvrages qui ont bénéficié d'une édition, plus rares

mal connu. Existe-t-il vraiment une tradition distincte de Sāyaṇa ? Tel est le problème principal. — Sur des commentaires véd. au Bengale, en partie présāyanien, D. M. Bhattacharyya, *Our Heritage* 1 (1953), n° 2 ; 2 (1954), n° 1 et 2.

(1) Tout au plus a-t-on quelques informations dans des études concernant la production sanskrite du Bengale, ainsi chez D. Ch. Bhattacharyya, *IHQ.* 22, p. 127 ; Chintaharan Chakravarti, *Annals Bhandarkar* 11, p. 235 ; S. K. De, *Mélanges Ross*, p. 79 (époque Pāla), *Mélanges Thomas*, p. 50 (époque Sena), *History of Bengal* 1, etc. Dans son consciencieux ouvrage, *Contrib. of Kerala to Skt Lit.*, Kunjunnī Rāja ne relève à peu près aucun détail védique pour une province pourtant fort conservatrice (tout au plus un *sūktasloka*, recueil de statistiques sur le Rgv., p. 147).

(2) Cf. (n° 4212) un comm. sur le Rgv. interprété comme une eulogie de Viṣṇu ; des index aux noms bizarres, comme le Rāvaṇabhāṣi, n° 4248 ; des *Calākṣara* (ou *Chal*) (index des *gāna*), n° 4296-99, 4317-20 ; une *Chalaprakriyā* n° 4325 ; des tracts *Yajur-védiques* comme l'*Ānūgāya* n° 4460-64, le *Nyāyapañcāśat* 4459, l'*Āvarṇi* 4465-72, l'*Āvarṇi* 4473-77, l'*Uccodarkī* 4478, le *Tapara* 4480-81, le *Napara* 4482, le *Vilāṅghya* 4491-96, le *Samāna* 4497-4608, etc. Cf. le *New Cat. Cat.* sous *Atharva*.

encore ceux qui ont fait l'objet d'un travail critique ou d'une traduction¹.

§ 25. — Conservée longtemps par voie orale (la chose écrite ne venant qu'en appoint subsidiaire), la partie essentielle du Veda — c'est-à-dire les *Samhitā* — a été soumise aux techniques de la récitation. De tout temps, la récitation a constitué l'objet principal, sinon exclusif, de l'enseignement védique², de même qu'aujourd'hui encore, dans maintes parties de l'Inde, les exercices oraux appliqués au Veda sont bien vivaces, les écoles de récitation (*pāṭhaśālā*) nombreuses, tandis que l'interprétation des textes est traitée en parent pauvre : fort peu d'institutions s'y livrent, en dehors de séminaires (eux-mêmes rares) d'Universités. Que la situation ait été la même dans l'antiquité, nous avons tout lieu de le croire³. Tout d'abord, que l'on compare avec la masse des textes traitant de matières phoniques le nombre insignifiant de données sémantiques. Soit qu'on cherche dans les *Prātiśākhya* (où figure, RkPr. 15, une scène assez vivante de « classe » védique), soit qu'on recoure aux *Grhyasū.* (qui sont les plus riches en informations sur le *svādhyāya*)⁴, nous sommes toujours ramenés à la récitation, à la mnémotechnie ; il n'est question du « sens » que dans des termes très vagues, très généraux, qui peuvent d'ailleurs, s'ils visent une réalité concrète, s'appliquer au rituel ou plus globalement au *Vedāṅga*, laissant le champ libre pour tout ce qui est *saṃhitā* et *mantra*.

Le fait même que les *vedapāṭhaka* aient si mauvaise réputation dans la littérature souligne l'étendue de leur activité. On daube

(1) En ce domaine, la védologie contemporaine est moins active que celle des premiers temps, quand on consacrait des éditions critiques à des textes comme l'*Upalekha* ou le *Jaṭapātala*, et que ne dédaignait pas de s'y atteler un indianiste tel que G. Thibaut. Où est le temps où tout indianiste tenait à cœur de commencer sa carrière en éditant quelque document védique, si modeste fût-il ?

(2) Cf. les matériaux jadis réunis par A. Weber, *IST.* 10, p. 115 et souvent depuis (aussi K. Glaser, *ZDMG.* 66, p. 1) en dernier par P. V. Kane, *History* 2, p. 321 ; V. M. Apte, *Social Life in the GS.*, p. 168 ; R. K. Mookerji, *Education*, p. 162. Sur le rôle de la récitation sous les Coṣa, K. A. Nilakanta Sastri, *The Coṣas* 2, p. 481. On manque d'un ouvrage aisément accessible sur les *pāṭhaśālā* modernes.

(3) Au ^{xii}^e s., au Kaśmir, il n'y avait que 4 *vaidika* sur 30 paṇḍits présents, G. Bühler, *JBORAS.* 12 (extra-number), p. 50.

(4) « Étude pour soi » (le pronom *sva* reflétant la voix moyenne du présent *adhite*), terme qui s'oppose à *pravacana* « Vor-trag » ; l'interprétation de *sva* par *svasākhā* (Sāyaṇa, cité A. Minard, *Trois énigmes* 2, p. 170) n'est pas confirmée. Que le *svā* consiste en récitation (ce qu'on appellera plus tard le *japa*, avec perte de l'élément psalmodique qui fait le charme extraordinaire de la récitation védique), on le sent par le fait que les Up. exaltent inversement l'apprentissage auprès du *guru* : c'est qu'elles songent surtout aux enseignements sur les valeurs rituelles et post-rituelles, alors qu'avant elles on visait à l'exercice « par cœur ».

sur eux, en effet, presque autant que sur les gens « ignorants du Veda » ; on les flétrit du nom de *vedavikrayiṇ* « les vendeurs de Veda », parce qu'ils offrent leurs services rétribués. Tel texte range les *śrotriya*, c'est-à-dire les connaisseurs du Veda (oral) à côté des acteurs, astrologues et médecins, tous ceux dont on dit « si elles ne les avaient pour refuge, où donc paîtraient les gazelles-barbarismes, quand elles sont effrayées par le lion-grammairien ? »¹. La moquerie concernant les récitateurs est peut-être de date védique si l'on admet que l'hymne aux Grenouilles (Rgv. 7.103) ait eu une intention satirique, ce qui est d'ailleurs incertain ; mais, ibid., 10.82,7 il est question des discours d'hymnes (*ukthaśas*) qui s'entourent de nuées et de bavardage, *niḥāreṇa prāvṛtā jalpyā ca* ; le texte les qualifie d'*asutṛp*, ce qui peut, avec jeu de mots, signifier « insatiables » d'une part, « qui dérobent le souffle » (par allusion aux efforts de la récitation savante) de l'autre². La littérature classique n'a fait que poursuivre un thème traditionnel³. L'extollation dont avait bénéficié, aux origines, le *svādhyāya*⁴, s'était peu à peu transformée en indifférence, sinon en blâme⁵.

(1) Subhāṣitāvalī 2301 ; analogue 2333.

(2) Les *kīṣṭa* Rgv. 6.67,10 (« devin » H. W. Bailey, Transactions, 1955, p. 64) qui « portent ça et là leur parole », « certains (qui) récitent en croyant (avoir affaire à) des *nīvid* (c'est-à-dire sur le ton non-psalmodié dont on use pour les simples litanies) » sont probablement aussi de « mauvais récitateurs ». — Hemacandra dit passim « *etac ca śrotriyamataṃ ity upekṣyate* » : les *śrotriya* ne passaient pas pour grands clercs et leur opinion pouvait être sans dommage négligée.

(3) Le *mantravid* de ChU. 7.1,3 (opposé à l'*ālmavid*) n'a affaire qu'au « nom », point au « sens ». De là vient que la MuU. 1.1,5 donne la connaissance du Veda comme étant une *aparā vidyā*, la connaissance de l'*akṣara* (ou *brahman* suprême) étant *parā* : premier témoignage de la réflexion sur les deux niveaux, qui prendra plus tard des aspects multiples. Noter que le terme d'*akṣara* signifiait d'abord « phonème » ou « syllabe », il visait un élément d'élocution (*uccāraṇa*) avant d'être promu au rang du *brahman* (à travers le phonème par excellence, *om*), cf. P. M. Modi, *Akṣara*, p. 11 et passim. Mais le *brahman* même, expression incomparable de l'Absolu, n'a-t-il pas d'abord désigné modestement la formule ?

(4) Le texte décisif de la *svādhyāyaprasaṃsā* est ŚB. 11.5,7, cf. encore TĀ. 2.13, ĀsvGS. 3.2 sqq. et, parmi les modernes, A. Weber, *IST*, 10, p. 112 ; S. K. Das, *Educ. System*, p. 433. Cf. encore W. D. Whitney, *JAOS*, 9, p. 420 : références concernant l'éloge adressé aux enseignants du V^e.

(5) Le *mīmāṃsiste* Vāsudeva (xviii^e s.) dit que le *svādhyāyavidhi* concerne la teneur, non le sens, car à quoi servirait à un *brāhmane* de connaître par ex. le *Rājasūya*, acte qui ne saurait être accompli que par un *kṣatriya* ? Ceci d'après V. A. Ramaswami Sastri, éd. de Tattvabindu, p. 142, qui rappelle toutefois que cet avis s'oppose à celui des *bhāṭṭa* (ib., p. 49), pour qui l'étude du V^e vise l'*arthajñāna*. Il y avait donc deux courants contraires à l'intérieur même de la Ml. : le V^e est à étudier *granthato 'rthalaś ca*, enseigne Uvāta ad VPr. 8.29. Mais le Śṅgārāprak. analysé par V. Raghavan I, p. 111, distingue le V^e en tant que *śābdapradhāna*, d'avec le *Purāṇa*, qui serait « *artha-pradhāna* », le *kāvya*, pour sa part, étant *vyāpārāpradhāna*, « consistant essentiellement en implications ». — Sur la réformation moderne, cf. *« The Modern Vedic Accent »*, p. 12 ;

En tout cas, critiquée ou blâmée, l'activité des *pāṭhaka* a été la seule à se maintenir : comme dit P. V. Kane, « il semble que dès le début le Veda était confié à la mémoire et que la plupart des hommes versés dans le Veda ne se souciaient nullement d'en connaître le sens »¹.

§ 26. — En regard de cette situation, il ne manque pourtant pas d'allusions d'où résulterait que, en dépit des apparences, l'interprétation n'était pas entièrement perdue de vue. A côté des récitateurs, n'y avait-il pas place pour les *yājñika* attelés au rituel, pour des *vaiddika* de tout poil, dont certains entretenaient malgré tout quelques éléments de réel savoir ? Seuls les *mantra* étaient appris et retenus quant à la lettre ; peut-être aussi quelques morceaux de prose. Quand Śaṅkara menace de graves périls le *brāhmane* employant des formules dont il ne connaît ni l'appartenance *ārṣa*, ni le mètre, la divinité ou l'affectation (*brāhmaṇa*, autrement dit : *vinīyoga*)², il touche là des éléments qui s'approchent déjà de ce que nous appelons une interprétation. On connaît aussi le verset du Nirukta maudissant « celui qui ne connaît pas le sens du Veda »³. La Dakṣasmyti énumère les approches successives à l'étude traditionnelle : « fait de s'approprier (le texte, *svīkaraṇa*), de le discuter (*vicāra*), de l'étudier (*abhyasana*), de le réciter

W. W. Hunter, *Statistical Account of Bengal* 2, p. 109 ; H. Lüders, *ZDMG*, n. F. 8, p. 4 ; Skt et culture, p. 34 ; recherches en cours de J. F. Staal ; aussi J. E. B. Gray, *BSOAS*, 22, p. 86 (ubi alia). Importance extrême de l'accentuation (cf. l'anecdote bien connue d'*indraśatru* dans le *Mahābhāṣya*, reprise par Śb. ad 9.4,21), cf. N. Sivarama Sastry, *Bull. Phon. Studies Mysore* 1, p. 23.

(1) Op. c., p. 356. — La plupart des détails donnés sur le *svādhyāya* ont trait à la récitation, ainsi la différence qu'on fait entre l'exercice *vācika* (à voix haute) et *mānasa* (à voix basse, « pour repasser »), la description de l'*anadhyaṇya*, d'où résulte que le *svā* ne tolérât aucune gêne extérieure ; Manu 2.105 précise que l'*anadhyaṇyavidhi* ne s'applique pas aux disciplines auxiliaires, c'est-à-dire au *Vedāṅga*, lequel justement n'est pas appris par cœur. — Des récitateurs sont mentionnés en épigraphie ; sous Vijayanagara, on leur accorde des dons appelés *khaṇḍikadharmā*, B. A. Saletore, *Vijā Empire* 2, p. 339 n. ; on les mentionne à côté des *mahājana*, chefs de *maḥa*'s et de *sthāna*'s, régisseurs de temples et *pūjāri*'s, ib., p. 364. — AA. 3 est le premier texte à traiter ésotériquement de faits phoniques, avec mention des trois principaux modes de *pāṭha* ; *kimārīhā adhyeṣyāmahe*, interroge l'auteur (3.2,6, cf. A. B. Keith éd.-trad., p. 257 n.), « dans quel but allons-nous réciter le Veda ? » au terme de ce développement, comme s'il était pris d'un « à quoi bon ? » soudain.

(2) Passage cité Kane, p. 356. D'après MbBh. 12.237,18 (vulg.), les *pravakṛ* sont supérieurs aux autres connaisseurs du V^e : ce sont ceux, semble-t-il, qui ne se bornent pas au savoir littéral.

(3) 1.18. Mais ces versets, d'ailleurs interpolés, figurent dans le seul texte d'époque védique qui se pose directement des questions de sémantique. Ils ne sont qu'une réclame en faveur des mobiles animant Yāska. Ces versets ont été repris par Patañjali (dans le *Paspaśa*).

(japa) »¹. Il est vrai qu'on ignore ici, comme souvent, de quelle portion du Veda il s'agit. De comprendre le sens du Veda, affirme Yājñavalkya, rend l'homme propre à atteindre la délivrance² : il existait donc, si faiblement reconnu fût-il, un accès au *mokṣa* par l'attention portée au contenu des vieux textes. Sans doute peut-on penser qu'il s'agit, dans ces allusions et d'autres similaires, de conseils, de proverbes sans effet pratique. Mais le Vaikhānasa³ ne signale-t-il pas, au nombre des types d'étudiants, le *prājāpatya* qui médite sur le sens du Veda ? Il est vrai que ce texte décrit surtout des milieux d'ascètes, passablement indifférents aux occupations usuelles. Dans les Sūtra domestiques du type courant, le terme du temps d'étude est noté par les expressions *grahaṇāntam* ou *yāvad grahaṇam*, expressions ambiguës, qui peuvent se référer à l'*artha* ou au *pada*, mais qui se trouvent un peu éclairées par la variante *chandasy arthān buddhvā*⁴, s'il est permis de rendre ainsi cette formule : « une fois qu'on a eu compris les sens (qui sont contenus) dans la portion versifiée du Veda ». On ne peut donc admettre en vérité absolue que l'enseignement traditionnel ait exclu, même pour les *mantra*, tout recours au sens⁵. Mais le sens n'avait, eu égard à la forme, qu'une importance mineure. Ceci est, au surplus, assez indien⁶.

Quant à la transmission orale du Veda⁷, elle est à peu près

(1) 2.34. Cf. aussi Auśanasa 81 et suiv. « ne pas se borner à réciter le V°, mais discuter le Vedānta » (ici *vedānta* équivaut pratiquement à *vedārtha*).

(2) 3.156.

(3) Vaikh. Smārtas. 8.3.

(4) MānGS. 1.2,8 et cf. KāthGS. 3.1 VārGS. 9.7.

(5) Une expression comme *praviśyārthatallvam* Carakasamh. 3.8,7 est par trop vague, n'impliquant pas qu'il s'agisse des m°. — Parmi les *guru* figurent ceux qui étudient le V° et en enseignent le sens, nous dit le Bṛhannārad. Pur. cité C. R. Hazra, l'apurāṇas, p. 323. — Les m° tantriques font l'objet de recommandations analogues : *mantra... akṣarabuddhīlām (kurvāṇo) narakam vrajet* « celui qui tient les m° pour de (simples) lettres ira en enfer » Tārābhaktisudhārn., p. 116.

(6) La méthode du *pāṭhaka* est énumérative, contrairement à celle de l'*arthaṇḍa*, qui fait appel au raisonnement. Ainsi les Prātiśākhya, comparés aux traités de grammaire, reposent-ils sur des listes de formes, sur des développements mnémotechniques. P. Thieme, Ind. Cu. 4, p. 203, retrouve brillamment chez Kātyāyana l'âme du grammairien, éprise de concinnité, lorsqu'il commente Pāṇini, mais, chez le même, l'âme du *pāṭhaka*, lorsqu'il glose la *subrahmaṇyā* (ad Pāṇ. 1.2,37 et suiv.) selon les procédés qu'il emploie quand il compile son Prātiśākhya.

(7) Controverse ancienne sur l'écriture et le V° chez Max Müller (Indien, trad. all., p. 181, entre autres références) et W. D. Whitney (Oriental Studies 1, p. 81 et ailleurs) ; aussi M. Haug, Wed. Accent qui (p. 16) n'admet la rédaction qu'à partir de 500 av. J. C. Les érudits indiens tiennent en général pour l'absence d'écriture, ainsi R. C. Mookerji, Education, p. 211, Kane 2, p. 347. A. Barth, Œuvres 2, p. 15, admettait l'écriture à titre de secours. Mise au point Ecoles védiques, p. 33 222. Il nous semble que la coupure entre *śruti* et *smṛiti* marque aussi la frontière entre oralité et rédaction.

certaine : non seulement il y a l'argument négatif, absence de toute référence ancienne à l'écriture¹, mais il y a des arguments positifs : l'insistance avec laquelle on traite des faits d'accent, d'euphonie ; le découpage des textes en sections mécaniques surajouté au découpage résultant de la logique interne ; la présence enfin de types-modifiés (*vikṛti*) de récitation, dont le seul² objet est de garantir un texte oral à l'abri de toute altération.

§ 27. — Avant d'en venir aux disciplines qui prétendent maintenir la tradition, il n'est pas inutile de considérer brièvement celles qui se situent en marge ou en dehors.

Sur les Cārvāka et autres matérialistes ou sceptiques de nuances diverses, on peut être bref. Ils rejettent le Veda dans la mesure même où ils récusent tout ce qui est hors de la sensation et de l'expérience directe, où ils écartent aussi la suprématie des brāhmanes : ce sont les *vedanindaka* mentionnés par Manu, les *nāstika* entendus comme « ceux qui ne croient pas à la réalité (de ce qui est enseigné dans le Veda, donc, médiatement, qui ne croient pas au Veda) »³. Un passage souvent cité du Sarvadarśanasamgraha⁴ précise un peu les accusations qu'ils portent contre le Veda : « le Veda a les vices d'erreur, de contradiction interne, de tautologie⁵ ; les imposteurs qui s'appellent spécialistes du Veda se détruisent les uns par les autres, l'autorité du *jñānakāṇḍa* étant renversée par les tenants de l'autorité du *karmakāṇḍa* et vice versa ; les trois Veda eux-mêmes n'étant que des rhapsodies incohérentes de fourbes » : en suite de quoi est cité un dictionnaire anti-védique de Bṛhaspati, ce chef d'une école d'*artha* pur (non mélangé de *dharma*), dont Mādhava, en fin du même chapitre, cite d'autres diatribes contre les sacrifices, le *śrāddha*, les rites obscènes du Veda, les mots inintelligibles qui y sont contenus, etc.⁶.

tout le prodigieux système des *pāṭha*, les traités accumulés autour des Samhitā, tout cela implique une composition, une transmission orale. Toutefois les Vedic Variants 2, p. 400, signalent des « graphic variants », à l'intérieur de m° en général du type récent.

(1) La Pāṇ. Śikṣā 32 (= Yājñ. Śi. 198) moque les récitateurs qui utilisent un texte écrit, les *likhitapāṭhaka* (en même temps que les *anarthaṇḍa*) ; la Nār. Śi. 2.8,19 s'élève également contre celui qui lit. Le MhBh. 13.23,72 vulg. juxtapose les *vedānām lekhaṇāḥ* avec les corrupteurs (*dūṣaka*) et les vendeurs du V° (*vedavikrayiṇ*). Mookerji, op. c., p. 27, cite un passage de Ml. indiquant que la connaissance tirée du V° est sans fruit si le V° n'a pas été compris ou bien s'il a été appris en écrivant.

(2) Indo-ir. Journal 1, p. 1.

(3) Cf. ci-dessus p. 3 n. 1.

(4) P. 2 et 10 de la trad. Cowell-Gough. Les *vaidika* (ou *vaidikamṇya*, dit le texte) sont comparés à des *dhātābaka*.

(5) Ce sont les reproches mêmes faits par le Nyāya, ci-dessous § 32.

(6) Avec l'évocation fameuse des mots *jarbharī turpharītā* (Rgv. 10.106,6) qui remonte au Nir. (13.5) ci-dessous § 49. — Sur les thèses anti-védiques (Cārvāka,

§ 28. — De plus de portée sont les critiques des Jaina et des Bouddhistes. Tout en maintenant le « témoignage verbal » (*śabda*) comme instrument valide de connaissance, les Jaina rejettent, eux aussi, l'autorité du Veda¹. De fait, ils ont remplacé le Veda par leurs propres Écritures, dont ils attribuent la confection à des hommes doués de mérites exceptionnels (ce ne sont donc pas des textes « éternels », comme prétend l'être le Veda). Ces Écritures sont les *ārya Veda*, les « vrais Veda », fondés par Bharata, transmis par les Tirthamkara, opposés aux *anārya Veda* de la tradition brâhmanique. Le caractère transcendant (*apauruṣeya*) du Veda est particulièrement en butte aux attaques des philosophes. Mais les textes non philosophiques s'en prennent aussi (comme les *Cārvāka*) aux sacrifices, à la pratique dans son ensemble. « Les Veda étant cause de péché ne sauraient sauver le pécheur », affirme l'Uttarādhyayana². Ils sont l'œuvre d'un démon, appelé Kālāsura ou Mahākāla. C'est un ouvrage du x^e s., le Yaśastilaka de Somadeva, qui développe le plus attentivement la critique contre les sacrifices (ce qui montre, s'il en était besoin, que ces sacrifices n'étaient pas entièrement hors d'usage) ; il y a là l'aboutissement de toute une tradition littéraire qui visait à discréditer le védisme au nom de l'*ahimsā*³. On y trouve, à côté de faits bien notés, des exagérations et des malentendus ; Somadeva considère ou feint de considérer que le *puruṣamedha* était réellement un sacrifice humain, que le *gosava* visait à sanctionner l'inceste, etc. Le même texte, qui cite en un passage (de façon inexacte) une suite mantrique de la Vāj. Samh.⁴, s'en prend aussi à l'autorité védique en général, en raison des préceptes immoraux que sont censés contenir ces vieux monuments : les injonctions védiques flatteraient les inclinations du peuple ; le misérable *cārvāka*, qui fait profession d'athéisme, vaut mieux que Jaimini, démon déguisé en ascète qui cite le Veda⁵. Le dialogue entre Yaśodhara, frais converti au jainisme, et sa mère Candramati, qui tient à la foi

cf. S. N. Das Gupta, History 3, p. 518, 549 ; la réfutation, par Udayana, est résumée J. N. Sinha, History of Ind. Philos. 1, p. 275.

(1) H. v. Glasenapp, Jainismus, p. 269-472. Les V^o sont des *mithyāśruti* N. Tatia, Studies in Jaina Philos., p. 50 et cf. Abhidhānarājendra 6, p. 279, sous *micchāsūya*.

(2) 25.30 ; ib. 25.16 sur l'Agnihotra ; 12.15 sur les abus de la récitation (« tu portes le poids des mots sans comprendre le sens, quand tu apprends le V^o »). Autres réminiscences dans le même ouvrage, B. Ch. Law, Jaina Canon. Sūtras, p. 138.

(3) K. K. Handiqui, Yaśastilaka, p. 377, qui donne d'autres références, cf. notamment le Padmacarita de Raviṣeṇa, qui cite aussi (11.87-89), de manière incorrecte, un m^o de la Vāj. Samh.

(4) Yaśast. 7.30, cité Handiqui, p. 387.

(5) Yogasūtra 2.38, cité Handiqui, p. 386.

brâhmanique, abonde en aperçus sur les croyances¹, beaucoup plus vivants (plus tendancieux aussi) que ce que laisse deviner la controverse glacée des philosophes².

§ 29. — La situation dans la littérature bouddhique est nuancée. Les textes canoniques font allusion çà et là au vieux rituel, aux choses védiques, parfois sans énoncer de jugement de valeur, quand ils mettent en scène un brâhmane ou traitent d'éducation ; mais plus souvent pour critiquer³, ainsi dans le *suttanta* « aux Trois Veda » du Dīghanikāya, où le Buddha compare le brâhmane ancré sur l'observance littérale et l'homme soucieux d'éthique ; ainsi encore dans le Kūṭadanta du même recueil, où, à la manière du *brahmodya*, on demande au Buddha d'enseigner la manière de sacrifier, les instruments requis, la disposition de l'autel. La réponse est celle qu'on attend : le vrai sacrifice est celui qui requiert les qualifications personnelles des participants, la coopération de tout un monde, la condition spirituelle et l'intention de donner.

Les accusations se font plus vives dans les textes post-canoniques ; elles dépouillent tout halo légendaire. Rappelons le cas bien connu de la Vajrasūcī⁴ fulminant contre les prétentions des brâhmanes, dissertant sur l'autorité du Veda, faisant appel à l'hymne Rgv. 10.90. L'Abhidharmakośa⁵ stigmatise les « bavardages mensongers » (*asaṃpralāpa*) du Veda. Le Śārdūla-karṇāvadāna⁶, argumentant avec quelque circonstance contre le système des castes, insiste sur les variations à l'intérieur même des textes védiques et ce qu'il appelle « le caractère changeant du Veda »⁷ : chemin faisant, il trace un aperçu, non dénué de fantaisie, sur les écoles, les sacrifices, les divinités. Des versets ṛgvédiques y sont allégués, avec pas mal de corruptions⁸.

(1) Handiqui, p. 316. Cf. encore le Nyāyaviniścaya, chap. 3 ; le Sarvadarśanas. trad., p. 41. — Sources canoniques H. Nakamura, J. Or. Inst. Baroda 8, p. 148.

(2) Il arrive naturellement que les textes jaina se bornent à citer le V^o comme sujet d'études normal, J. Ch. Jain Life in Ancient India, p. 171 ; ou que des influences védiques s'affirment dans cette littérature, ainsi sur un Pur. jaina (le Triṣaṣṭilakṣaṇa^o), H. v. Glasenapp, Mélanges Jacobi, p. 339 (sur la création de la classe des brâhmanes).

(3) Cf. S. Sarat Chandra Das, J. Buddh. Texts 6 (1902), n^o 3 ; T. W. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha 2, p. 166 (introd. au Kūṭadanta). — Sur les études soi-disant védiques pratiquées à Takṣaśilā, cf. R. N. Mehta, Pre-Buddhistic India, p. 303, où l'on voit sans surprise les traités techniques être plus appréciés que le V^o. — Mention banale du V^o dans les Jātaka (n^o 497, en *gāthā*).

(4) A. Weber, Ind. Streifen 1, p. 186.

(5) Trad. La Vallée Poussin 4, p. 148.

(6) Éd. par S. K. Mukhopadhyaya, p. 27 (ligne 13) 35 38 39.

(7) Ib. (en trad. chinoise), p. 37.

(8) Ibid. ligne 1 (mention d'une *śānti* pour les *śādra*), la *gāyatrī* citée p. 204.

Dans les textes philosophiques, la controverse est âpre avec le Nyāya brāhmanique et avec la Mīmāṃsā ; il n'est pas étonnant que le Veda soit pris à partie, soit à travers les Upaniṣad, soit globalement¹. C'est sans doute le Tattvasaṃgraha qui déploie les efforts les plus opiniâtres, dans son offensive contre la Mīmāṃsā. Selon Śāntarākṣita, le Veda n'est pas un document faisant autorité : dénué de signification par lui-même, il requiert d'être interprété ; le sens, dit-on encore, y est incertain, sujet à des explications variantes ; la forme elle-même en est flottante et « comparable à d'épaisses ténèbres » ; le contenu est plein d'erreurs. Œuvre purement humaine, son autorité ne pourrait provenir que d'un individu omniscient : c'est donc cet être qu'il faut d'abord chercher si l'on veut se faire une idée claire du Veda. L'auteur compare encore, au bénéfice incommensurable du premier, le *buddha* et les *śrotriya*². Ces attaques ne sont, d'ailleurs, qu'une pièce dans l'offensive d'ensemble contre la thèse relative à l'éternité du mot, à l'éternité de la connexion entre le mot et le sens. Cette thèse s'oppose au momentanéisme bouddhique. Elle est donc à rejeter de tous points : ainsi se trouve rejetée, par surcroît, la thèse relative à l'éternité du Veda, qui dans la Mīmāṃsā est le corollaire de la précédente. Dans un cadre plus vaste encore, l'auteur bouddhique

ligne 7. — Dans le *Milinda Pañño* (1, p. 14) il est rappelé que Nāgasena enfant avait appris les trois V° en les entendant une seule fois. — Éloignement de l'actualité védique dans l'*Amitāyurdhyānasūtra*. trad. J. Takakusu, p. 163 (« as mentioned in the *sūtra* of the discourse of the V° »).

(1) Discussions concernant les Up. et la thèse de l'*āīman* chez Nāgārjuna, chez les premiers Yogācāra, etc. H. Nakamura, Harvard Journ. 18, p. 74 (trad. angl. d'un chapitre de l'ouvrage japonais Philos. du Vedānta primitif, 1950, p. 178).

(2) Ces points sont traités, et bien d'autres, dans un énorme développement qui englobe la majeure partie des trois chapitres terminaux. Sur plusieurs de ces points, H. Chatterjee, *IHQ.* 32, p. 338. — Noter encore (*sū.* 2787) que le *V^o* est accusé de contenir des choses déplaisantes, allusions à l'acte sexuel, à des meurtres d'animaux, à des faits mensongers ; des mots difficiles à énoncer ou à comprendre, etc.

Un point intéressant est l'influence qu'ont pu avoir la récitation, l'orthoépée brâhmaniques sur un texte bouddhique archaïque tel que le Skandhaka : point mis en lumière par E. Frauwallner, Earliest Vinaya, p. 62, prenant appui sur S. Lévi, JAs. 1915, 1, p. 401 où sont évoqués les passages montrant un moine qui récite « avec l'intonation » et avec ce que nous appellerions un accent régional (*svaraṅgupti* ou *guptikā*, cf. F. Edgerton, Diction. s. u.), p. 404. A ceci est à joindre le passage souvent discuté du Cullavagga (v. en dernier E. Lamotte, Histoire du bouddhisme, p. 611), selon lequel le Buddha dissuade ses adeptes de « faire monter (la parole usuelle) en *chandas* », autrement dit d'utiliser la psalmodie védique (H. Smith, Saddantipi, p. 1131 « d'astreindre les textes palis à des règles orthoépiques pour la récitation ») ; S. Lévi, op. c., p. 445, hésite entre « correction des puristes » et « intonation védique » ; à ce dernier sens se rallie avec raison Lamotte. Mais ne résulte-t-il pas de là qu'on devrait rendre *svānirūti* (*nirukti*) qui suit par « intonation propre » (à chacun, c'est-à-dire « intonation naturelle ») ? Ailleurs, on n'admet pas le ton de cantilène (qu'affectionnent les brâhmanes), *dyamāyānassaro* (Smith, op. cit. p. 1108).

soutient que les *vidhi* (les injonctions védiques) ne constituent pas un moyen valide de connaissance pour comprendre le *dharma*. Polémique ardente, dénotant une large information sur la dialectique indienne dans son ensemble, mais au total assez peu originale : ne s'inspire-t-elle pas du contenu des *pūrvapakṣa* que la Mīmāṃsā, à partir de Śabara, s'employait à réfuter point par point ?

§ 30. — On pourrait disposer rapidement des témoignages gréco-romains si l'on se bornait à constater que le Veda n'y est pas mentionné, que Mégasthène par exemple, pour une date relativement proche de la fin des temps védiques, parlant des habitudes religieuses, ne mentionne rien qu'on puisse spécifiquement rapporter au Veda¹. Mais ce serait trop vite dit. Nous savons aujourd'hui² qu'Hippolyte de Rome, au III^e siècle de notre ère, a possédé sur les Upaniṣad une information assez concrète pour qu'on puisse mettre quelques textes précis derrière l'exposé qu'il fait des doctrines indiennes. Ce résultat une fois acquis, on est encouragé à remettre en cause l'influence possible des Upaniṣad sur la pensée néo-platonicienne, sur Plotin en particulier³. Les doctrines upaniṣadiques ont été systématisées, il est vrai, dans les Brahmasūtra aux environs de notre ère, mais il est peu vraisemblable que ces *sūtra* aient été connus de Plotin ou d'Hippolyte, vu leur caractère inexportable, à moins qu'on ne veuille recourir à l'hypothèse gratuite d'un commentaire qui aurait servi de truchement⁴.

Les pèlerins chinois sont, de façon incidente, curieux de choses non bouddhiques : ainsi Yi-tsing mentionne le Veda de cent mille versets (cf. ci-dessus p. 15), Veda non consigné par écrit, mais connu entièrement par cœur par les brâhmanes, dont le mémorialiste chinois affirme avoir rencontré plusieurs⁵. Quant à Hiuan-tsang, sa relation inscrit les noms des quatre Veda, se trompant sur le nom du premier, sur le contenu du troisième.

(1) W. Caland, *Ontdekkingsgesch. van d. Veda*, p. 263 ; PW. s. u. India (p. 1307 1310).

(2) Étude décisive de J. Filliozat, RHR. 1945, p. 59 reprise in *Relations extérieures de l'Inde* (I), 1956, p. 31 ; l'Up. la plus concernée est la Maitri.

(3) Références, op. c., et notamment O. Lacombe, *Annuaire Éc. Htes. Études, Sc. religieuses*, 1950-51, p. 3; antérieurement, E. Bréhier, *Philos. de Plotin*, p. 107; A. B. Keith, *Ind. Cu. 2*, p. 125 (celui-ci, contre toute influence). Sur Denys l'Aréopagite et autres, Filliozat, *ib.*, p. 27-58. E. Benz, *Ind. Einflüsse auf d. frühchrist. Theologie (generalités)*.

(4) Témoignage grec (Philostratos) sur l'Āśvamedha; discuté R. Goossens, JAs., 1930, p. 280; O. Stein, Archiv Or. 8, p. 357 (qui n'aît tout rapport avec l'Inde) et cf. K. A. Nilakanta Sastri, J. Or. Res. Madras 8, p. 89, ubi alia.

(5) *Id.*, J. Takakusu, p. 182; cf. entre autres M. Müller, *Indien*, trad. all. p. 182.

et concluant que « les maîtres expliquent le sens général et enseignent les minutiae »¹.

Dans le domaine arabe, le témoignage essentiel est celui d'al-Bīrūnī². Cet observateur pénétrant décrit l'Āśvamedha, ajoutant cette notation intéressante que « peu de sacrifices restent en usage de nos jours » (chap. 65); il mentionne l'étude du Veda et de l'interprétation védique (chap. 63) et, plus explicitement (au chap. 12), il note que « les brâhmanes récitent le Veda sans le comprendre et l'apprennent par cœur l'un de l'autre »; que « peu d'entre eux apprennent des explications, moindre encore est le nombre de ceux qui en maîtrisent le contenu et l'interprétation au point de pouvoir tenir une controverse (*brahmodya*) ». L'historien arabe rappelle que le Veda n'est pas écrit, mais seulement récité selon certaines inflexions; « la plume engendrerait des erreurs », note-t-il finement; « de là vient qu'il a été plusieurs fois oublié et perdu » — ceci évoque les *pralaya* cosmiques dont parlent les Purāṇa (§ 8); — c'est un certain Vasukra, du Kāsmīr, qui récemment l'a consigné par écrit afin d'éviter, voyant la dégradation de la condition humaine, qu'il tombe (à nouveau) dans l'oubli³.

A la date où se pose la question des rapports entre la pensée hindouiste et la pensée persane de l'Inde, on ne peut évidemment mettre au compte des antiquités védiques les concordances qu'on aperçoit entre le Vedānta et le sūfisme⁴. Tout au plus pourrait-on faire état de quelques réminiscences. Mais sur le plan, décidément plus fructueux, de la recherche érudite, il faut rappeler que l'AV. a été traduit sous Akbār, par Badaūnī; qu'à la même époque des traductions en persan de 52 Upaniṣad (parmi lesquelles, comme de juste, toutes les Up. dites « védiques ») furent exécutées sous la direction de Dārā Shikūh, ainsi qu'une traduction (complète ?) des Veda et une étude sur cette littérature. Dārā ne considère d'ailleurs le Veda que comme un simple commentaire du Coran⁵.

(1) Éd. des Travels in India par Th. Watters I, p. 159, 160 (trad. Saint-Julien, Vie, p. 99 151; Mémoires I, p. 71 74). La confusion entre Rgveda et Āyurveda rappelle ce qu'on a noté ci-dessus p. 21 n. 2.

(2) Trad. E. C. Sachau I, p. 125 126; 2, p. 139; cf. J. C. Tavadia in *Al-Bīrūnī* Comm. Volume, p. 287, A. Jeffery, ib., p. 146.

(3) Ib. encore (I p. 126) il est dit, en conformité avec les Pur., que le V° et tous les vieux rites ont été oubliés durant le *dvāparayuga* et remis au jour par Vyāsa. — Cf. encore *Āin-i-Akbarī* éd. H. Blochmann 2, p. 55 et *Dabistān* éd. D. Shea et A. Troyer 2, p. 64.

(4) Cf. Y. Husain, *Inde mystique*, p. 182 194; Ch. Huart et L. Massignon (« Entre-tiens de Lahore »), *JAs*, 1926, 2, p. 285°; M. Horten, *Ind. Strömungen in d' Islam. Mystik*.

(5) *Bikrama Jī*, Hasrat, *Dārā Shikūh and Works*, pp. 193-270; cf. aussi P. K. Goode, *Ind. Lit. History* 2, p. 446; L. Massignon, *Rev. Monde Musulman* 63, p. 5; Mahesh Prasad, *Mélanges Modi*, p. 622.

Au Cambodge, une inscription d'Añkor Thom parle d'un brâhmane qui arriva en ce pays, « ayant appris qu'il était plein d'excellents connaisseurs du Veda »¹; un roi t'ai du xiv^e s. se flatte de connaître le Veda².

Quant aux textes védiques conservés à Bali³, sans doute s'agit-il seulement de textes mineurs et notamment de l'Atharvaśiras Up. considérée comme le « *calurveda* » balinaise (comme si souvent, ce sont les Upaniṣad qui passent indûment pour représenter le Veda !); mais la donnée s'encadre dans une série de survivances dont l'étude mériterait d'être reprise⁴.

§ 31. — De l'un à l'autre *darsana*, les discussions où le Veda est directement ou indirectement engagé comportent une certaine corrélation, les arguments tacites ou exprès se répondent. On peut traiter d'abord des *darsana* que leurs tendances générales éloignaient le plus des questions védiques. C'est le cas du Sāṃkhya et du Yoga.

Le Sāṃkhya compte le témoignage (*āgama*) au nombre des trois instruments de la connaissance; il ne s'agit pas d'un témoignage quelconque, mais d'une « énonciation obtenue » (entendez : par appropriation intrinsèque, *Vijñānabhikṣu*; ou par enseignement révélé, *Aniruddha*), *āptopadeśaḥ śabdaḥ* Sāṃkhyaprav. 1.101 : donc spontanément valable, évidente par elle-même, libre de doute, de contradiction, d'irrationalité (à l'inverse du témoignage bouddhique, lequel n'est soutenu par aucune autorité). Ces caractères s'appliquent par excellence au Veda, ensemble de textes révélés portant des vérités suprasensibles. Le Veda n'est l'œuvre, ni de Dieu, ni des âmes libérées, ni des êtres humains (*na pauraṣeyatvam*, ib. 5.46) : il est incréé, impersonnel, pourtant non éternel (*na nityatvam*, ib. 5.45). On voit les points cruciaux par où un tel enseignement se distingue de celui de la Mīmāṃsā, qui sert pour

(1) L. Finot, *BEFEO*, 25, p. 402.

(2) G. Coedès, *États hindouisés*, p. 368. Survivances véd. dans la phraséologie des inscr. du Cambodge, du même auteur, *Inscriptions* 1, p. 261.

(3) S. Lévi, *Skt. Texts from Bali*. Premières données chez R. Friederich, *JRAS*, 1876, p. 168; cf. A. Weber, *Ind. Stud.* 2, p. 130. En dernier, J. Gonda, *Skt in Indonesia* évoque p. 109 une « *Yajurveda buddhastuti* » (sic), qui n'a d'ailleurs rien de védique; p. 110 un *Buddhaveda*; ib. l'auteur étudie le mot *weda* en balinaise. En fait, le V° (pré-upaniṣadique) n'est connu à Bali que par la *gāyatrī* et la formule *yajnopavitam*. Souvenir de textes accentués, ib., p. 105.

(4) On trouve une forme, altérée, du *homa* védique dans certaines pratiques religieuses, d'origine lointainement indienne, en Extrême-Orient, ainsi dans la secte japonaise Shingon, R. *Shingon Mahāvairocana*, p. 137; dans le *Sivasiṃha* (pré-saivassiddhānta) indonésien A. Ziesemiss, *Saiva-Systematik*, p. 136.

ainsi dire de norme à tout ce qui touche l'autorité védique¹. Qu'il suffise de marquer le lien qu'opère le Sāṃkhya² entre Veda et témoignage ; en fait, il ne reconnaît comme *pramāṇa* que le témoignage védique, le témoignage « *laukika* » n'étant pas une source indépendante de connaissance, puisqu'il repose sur la perception et sur l'inférence. La « parole » est autoritative dans la mesure où elle se confond avec le Veda³.

Dans le Yoga, conformément aux tendances théistes de ce système, les Veda sont un instrument de connaissance éminent (dans la catégorie du témoignage valide), du fait qu'ils ont été révélés par Dieu⁴.

§ 32. — Le Vaiśeṣika ancien, c'est-à-dire avant sa confluence avec le Nyāya, ne discute pas directement sur l'éternité du Veda. Toutefois un passage des *sūtra*, posant que « dans le Veda la création des propositions a été précédée d'une activité intellectuelle », *buddhipūrvā vākyaḥ kṛtīr vede*⁵, implique le rejet de la thèse mīmāṃsiste qui se prononçait pour cette éternité. Le « témoignage » n'est pas compté parmi les instruments valides de la connaissance⁶ ; les sū., dès le début, se bornent à enseigner que l'autorité du Veda résulte de ce qu'il exprime le *dharma*, *tadvacanād āmnāyasya*

(1) Pour la MI, le V° est éternel et d'origine non-humaine (pas davantage n'émane-t-il d'un être surhumain, qu'il s'agisse du *brahman* nt. ou de l'Īśvara masculin). C'est là, peut-on dire, la position orthodoxe. Voir les détails dans les manuels ; bon résumé dans H. Oertel, *Apologetik*, p. 72, d'après plusieurs passages du c. de Sāyaṇa sur le Rgv.

(2) J. N. Sinha, *History of Ind. Philos.* 1, p. 227. Vijñānabhikṣu (cité S. N. Das Gupta, *History* 3, p. 471) affirme que tous les *darśana* (y compris le *Pāñcarātra*, cf. ci-dessus p. 7) sont fondés sur le V°.

(3) R. Garbe, *Sāṃkhya*, p. 98 et passim ; Sinha, op. c., 2, p. 67. Le Sāṃkhyaprav. 1.154 pose encore que la thèse *sāṃkhya* sur la pluralité des *puruṣa* n'est pas contradictoire aux textes véd. énonçant la non-dualité du *puruṣa* tel qu'il résulte du V° : car ces textes se réfèrent au genre (*jātiparavāt*).

(4) Quant aux rites « védiques », Das Gupta 1, p. 265, résume ainsi la position Sāṃkhya-Yoga : ces rites donnent du bonheur, mais ils sont impuissants à extirper les racines de la souffrance, d'autant plus qu'ils incorporent le sacrifice animal. — Noter que la pratique du Yoga ne conserve aucun élément qu'on puisse rapporter à une origine védique, même si (ce qui est tout autre chose) on a pu parler d'un pré-Yoga dans le Veda, avec J. W. Hauer et d'autres.

(5) 6.1.1, où le comm. entend par *buddhi* « la connaissance qu'a le sujet parlant du sens desdites propositions ». Ib. (6.2.2) les *m°* sont cités parmi les choses à but « invisible », thèse discutée dans la MI, d'ailleurs non admise, et l'un des points qui permettent à Das Gupta 1, p. 282, de prétendre (un peu abusivement) que le Vais. est une ancienne école de MI. qui plus tard, sous l'influence du Ny., sera entrée en conflit avec la MI, justement (en partie) à l'occasion des thèses sur le V°. Cf. ci-dessous p. 71 n. 1.

(6) D'après Das Gupta 1, p. 332 n., le Vais. ancien admettait tacitement le *śabda*, comme les autres systèmes brāhmaniques.

*prāmāṇyam*¹, passage où des commentateurs théistes imaginent que « *lad* » signifie, non *dharmasya*, mais *īśvarasya*. Ça et là, enfin, le Vaiśeṣika fait état d'idées védiques, jusque dans sa théorie des atomes. Mais ce qu'il a de plus clair à dire sur ce sujet provient du Nyāya.

La position du Nyāya est fort nette. Comme le Sāṃkhya, il admet le témoignage (*āgama*) au nombre des *pramāṇa*, ce « témoignage » étant conçu préférentiellement² comme le Veda. D'où vient l'autorité védique, cette autorité qui, du point de vue indien, se confond précisément avec la promotion au rang d'« instrument de connaissance » ? De ce que le Veda est l'œuvre d'êtres « *āpta* »³, c'est-à-dire « qualifiés » ou, ce qui revient au même, « dignes qu'on leur accorde confiance », l'être « *āpta* » par excellence étant Dieu. L'une des preuves de l'existence de Dieu est le Veda, qui postule un premier moteur. Toute connaissance émanant du Veda est valide par définition, puisque le Veda émane lui-même de Dieu⁴.

Ailleurs, les sū. 2.1.57 et suiv., s'emploient à réfuter trois reproches faits traditionnellement au Veda : déclarations erronées (*anṛta*), contradiction interne (*vyāghāta*), tautologie (*paunarukta*) : le premier et le second de ces reproches résultent de considérations extrinsèques, voire, d'une inaptitude de la part du sujet observant ; le troisième est bien plutôt une qualité, car il y a profit à répéter.

Ces données occupent peu de place dans la perspective générale du Nyāya ; elles n'ont guère de portée hors de l'école, car elles entrent en tentative pour intégrer le Veda dans un système théiste, ce à quoi répugne au fond la pensée indienne. Elles n'en ont pas moins quelque importance sur un plan, pour ainsi dire, comparatif, car elles accusent la divergence de vues essentielle qui sépare Mīmāṃsā et Nyāya, les deux doctrines qui, à l'intérieur du brāhmanisme, se sont le plus continuellement affrontées⁵.

(1) 1.1.3 ; cf. Das Gupta 1, p. 282 n.

(2) Pas uniquement ; à côté du témoignage véd., le *śabda* englobe tout témoignage digne d'être reçu avec confiance, qu'il vienne des *ṛṣi*, des *ārya* ou même des *mleccha* (Vātsyāyana). Le Ny. introduit ici une appréciation diamétralement opposée à l'orthodoxie mīmāṃsiste.

(3) *Āpta*, mot-clef (qu'on a déjà rencontré à propos du Sāṃkhya, avec une résonance différente), difficile à rendre parce que polyvalent, comme tant de termes sanskrits. Il est repris chez Caraka (*sūtrasthāna* 11.27), « le V° tire son autorité des *āpta* » *ātāpṭā-gamas tāvad vedah*. Au second plan, est considéré comme *prāmāṇika* tout écrit non adverse au V° qui a été approuvé par les clercs. Cf. encore Sarvadarśanasamgr. trad., p. 162 ; H. Jacobi, *Gottesidee*, p. 47.

(4) Cf. notamment le Nyāyakusumāñjali 2.1 et 5.1.

(5) Cf. notamment la Nyāyamañjarī chap. 1 et son exposé sur l'autorité véd. (résumé II, G. Narahari, Bull. Deccan College 18, p. 230). En général, l'opposition

§ 33. — En ce qui concerne la Grammaire, la situation peut passer pour relativement claire. On y retrouve la trace du paradoxe que nous avons signalé dès le début de cette étude. Comme entrée en matière, le Mahābhāṣya pose que l'enseignement grammatical porte sur les formes védiques aussi bien que sur les formes propres à l'usage (*laukika*): sous un autre conditionnement, c'est une donnée comparable à celle des textes de *dharma*, où les règles sont censées englober *śruti* et *smṛti*. La Grammaire, qui elle aussi est un *darsana*, atteste donc la même tendance unifiante, conciliatrice, que les autres *darsana*¹. On s'attendrait, par voie de conséquence, que les deux séries *vaidika*/*laukika* fussent traitées parallèlement, voire, en laissant au Veda la préséance qui lui revient. C'est bien ce qui se produit tout d'abord: Patañjali énumère parmi les motivations fondamentales (*prayojana*)² de la Grammaire le souci de « conserver » (*rakṣā*), entendez: de conserver les formes védiques dont l'immutabilité est essentielle; ensuite de « modifier » (*ūha*), entendez: de modifier ces mêmes

Das Gupta, op. c., I, p. 403; Sinha, op. c., I, p. 682 (sur l'existence de Dieu en tant que démontrée par le V^o et démontrant le V^o) et 693 (rejet des thèses antithéistes). — Il est curieux que les Ny. sū. 2.1.62 omettent les m^o parmi les parties constitutives du V^o, à côté des *vidhi*, *arthavāda* et *anuvāda* (ou bien *anuvāda* est-il un autre terme pour « m^o », le m^o étant considéré comme une « redite » de l'injonction énoncée dans le br^o); ils citent il est vrai les m^o un peu plus loin, dans un contexte moins favorable, en affectation magico-médicale! — Tout le Nyāya brāhmanique n'est pas pro-védisant; dans l'apologétique que contient le début du c. de Sāy. sur le Rgv. (H. Oertel, Apolog., p. 3), le *pārvaṇa* pose la non-existence du V^o et pense pouvoir la démontrer par trois arguments de logicien; réfutation, p. 14, au nom de la *lokaprasiddhi* ou « sensus communis ».

(1) En fait, cette coïncidence voulue entre *vaidika* et *laukika* a une double portée: a) métaphysique: il n'y a qu'une seule origine pour les mots, de même que le Puruṣa a créé l'ensemble des traditions mondaines et védiques, *laukikavaidikaśampradāya-pravartakāḥ* Sarvadarśanasamgr. trad., p. 232. C'est la thèse implicite que soutiennent les deux Mf. Cf. aussi le sū. *loke vyutpannasya vedārthaprallīḥ* Sāmkhyaśāstram. 5.40, au sujet de quoi le bhāṣya cite le nyāya « ya-eva laukikāḥ, la-eva vaidikāḥ »; b) réaliste (du point de vue indien): les mots védiques peuvent être traités dans une description générale (*sarvatra*) comme celle de Pāṇini, quitte à traiter séparément et subsidiairement, soit quelques vulgarismes (qui sont propres à la bhāṣā), soit quelques archaïsmes (qui sont propres au chandas).

Pourquoi, demande Kaiyaṭa, Patañjali a-t-il mis « *vaidika* », puisqu'aussi bien ce qui est *vaidika* est inclus dans le *laukika*? C'est, répond-il, afin de marquer la primauté du *vaidika* (*pūjārtham*, notion chère aux grammairiens), comme lorsqu'on dit « les brāhmanes sont venus ainsi que Vasiṣṭha ». Nāgeśa ajoute: si Patañjali a mis « *vaidika* », c'est qu'en véd. les formes vicieuses sont à éviter avec soin, alors qu'en bhāṣā elles ne sont à éviter que pour le sacrifice. — Sur la bhāṣā, références J. Wackernagel, *Introd.*, n. 317.

(2) Passage sommairement repris Sarvadarśanasamgr. trad., p. 208 et longuement Tantravārtt. 1.3 *adhik.* 9 (trad. G. Jhā, p. 276 et Pūrva-Mf., p. 248), où le *pārvaṇa* insiste sur ces *prayojana* en arguant que la Grammaire est, a priori, *na prayojana*.

formes selon les convenances du contexte liturgique. Donc, deux motivations purement védiques, à quoi s'ajoute en troisième l'*āgama*, c'est-à-dire « (l'étude de) la Tradition »¹. Sitôt après, le texte mentionne encore treize motivations accessoires, qui sont toutes védiques et sont toutes (sauf une) accompagnées de citations puisées, soit dans le Rgveda, soit dans quelque Brāhmaṇa², citations visant à donner des titres de noblesse au *prayojana*: ainsi lorsqu'elles recommandent — sur le plan des objectifs « visibles » — de ne pas commettre de faute de langage, ou qu'elles invitent — sur le plan des objectifs « invisibles » — à entrer en communion avec le grand dieu, ou encore à faire en sorte que la parole se dévoile³. Voilà donc un grand texte grammatical qui place résolument en avant des valeurs védiques, qui se réfère expressément à des passages spéculatifs du Veda et qui, ensuite, lorsqu'on en vient à l'enseignement positif, se désintéresse du Veda, ignore la plupart des sū. védiques de Pāṇini, ne cite d'emplois « *chandasi* » que d'une manière sporadique et pour ainsi dire latérale⁴!

Cet état de choses laisse assez prévoir quelle va être la dégradation des enseignements védiques chez les Pāṇinéens ultérieurs⁵; leur effacement complet ou quasi complet, soit dans la Bhāṣāvṛtti (texte qui de parti-pris élimine les faits védiques et accentuels), soit chez l'ensemble des non-Pāṇinéens⁶.

§ 34. — Mais qu'en est-il de Pāṇini lui-même? Sous l'influence de Whitney⁷ et selon les impressions de prime abord, on a longtemps estimé que l'enseignement védique de Pāṇini était incomplet, malvenu, plus ou moins arbitraire. M. P. Thieme a consacré une

(1) Śabdakaust. p. 11 note que « *āgama* » a été placé au milieu de la liste des *prayojana*, non en tête ou en queue comme on l'attendrait. Kaiy. précise (à la suite de Pat. lui-même) que « *āgama* » n'est pas une motivation, mais un facteur-motivant (*pravartaka*); id. Śabdak. et Tantravārtt. trad., p. 280.

(2) *Ānuṣaṅgika* Kaiyaṭa.

(3) Ces cas sont également des *pravartaka* Śabdak., p. 14. Noter qu'ils ont pour objet la prononciation, nullement la sémantique. Sur le thème du « dévoilement de la parole », cf. Rgv. 10.71 (JAs. 1941-42, p. 160).

(4) Sur Pat. et le V^o, JAs. 1953, p. 427; rareté des détails véd. chez Kāty., P. Thieme, *Ind. Cu.* 4, p. 203.

(5) Il suffira de rappeler ici la corruption si fréquente des exemples véd. dans la Kāśikā, exemples d'ailleurs ignorés du Nyāsa et de la Padamañjarī. — Un détail utile est conservé Siddh. Kaum. 7.4.38.

(6) Sur les non-Pāṇinéens, JAs. 1956, p. 377. — Il est étrange que le Sarvadarśanasamgr. trad., p. 205 oppose l'arbitraire « *laukika* » (*yaheṣam*) à la spécificité « *vaidika* » (*viśeṣakti*), mais ceci fait allusion à l'immutabilité védique, enseignée par la Mf.

(7) Références anciennes chez Wackernagel, *Introd.*, p. 37 et notes afférentes.

longue étude¹ pour montrer qu'il fallait en rabattre. Certes, il demeure que les faits védiques n'ont pas été saisis par le grammairien indien dans leur totalité (comment eût-ce d'ailleurs été possible ?), ni, de notre point de vue, dans leur véritable compréhension. La langue des Brāhmaṇa demeure à peine effleurée. Mais il faut considérer d'abord ce que Pāṇini entendait faire : choisir des faits singuliers, soit typiques par eux-mêmes, soit pédagogiquement utiles, formant par rapport à l'usage commun une sorte de démarcation, un jalonnement. De là vient que les formes décrites sont tantôt menues (trop menues), tantôt générales (trop générales). La manière même dont le Traité les énonce invite à y déceler des sortes d'annexes, des contre-règles par rapport à la théorie² ; alors que le gros de la Grammaire est normatif, les Veda sont soumis à l'option indistincte (*bahulam*), à la situation de fait (*drśyale*), à la position non-analytique (*nipātana*). M. Thieme retient avant tout que Pāṇini ne pouvait négliger les choses védiques sous peine de les laisser passer pour des *apaśabda*, ni davantage les traiter à fond au risque de désorganiser son système. Quels que soient les mérites du *vaidikaśāstra* pāṇinéen, on voit bien qu'il traduit une certaine détérioration de la vision grammaticale telle qu'un contemporain des Brāhmaṇa pouvait l'avoir ; il marque une perte de vitesse par rapport à la théorie montante, celle du *laukika*³.

Il conviendrait de toucher un mot des philosophes du langage, dont les spéculations, on le sait, ont leurs racines dans le plus ancien Veda⁴. Le fameux verset en *calvāri vāk parimitā padāni* Rgv. 1.164,45, corroboré sur le registre, image par les *calvāri śṛṅgā* de Rgv. 4.58,3, est pour ainsi dire la charte de cette philosophie. Comme le relève M. Ruegg p. 27, il est instructif de voir que Bhartṛhari cherche dans le V^o le point d'appui des thèses qui

(1) Pāṇini and the Veda, où ne sont étudiés qu'une sélection d'exemples. Maintien des positions anciennes chez A. B. Keith, Ind. Cu. 2, p. 735. Cf. encore mon c. r. (de Thieme) JAs. 1936, 1, p. 333 ainsi que Études védiques, 1, p. 114.

(2) Sur la place des *sū.* « *chandasi* », leur confinement en des coins de la Grammaire où on ne les attend guère, JAs. 1953, p. 423 ; sur la mention « *chandasi* » elle-même, Études 1, p. 106 115. — Cette situation mineure des *sū.* védiques rappelle la distinction que fait la MI. entre *vidhi/arthavāda*, voire, celle entre *br̥/m̐*. Que le caractère *nipātana* soit essentiel aux formes védiques, on le constate non seulement par Pā., mais par les *aikapadika* des Nigh., par le mode de présentation des *Upādisū.*, des *Phitsū.*, voire, des *Prātisākhya*.

(3) Les *paribhāṣā* grammaticales, cette *mīmāṃsā* en réduction, n'ont rien à voir avec l'enseignement védique, à ceci près que la *pbh.* (insignifiante) 35 (« toutes les règles sont optionnelles dans le *chandasi* »), cette défaite, généralise la technique du *bahulam*. Aucun *jñāpana* n'est déduit d'une règle véd., aucun *saṃjñāsū.* n'y est concerné. Ce sont des *vidhi* complémentaires, ayant allure d'*apavarga*s.

(4) D. S. Ruegg, *Philosophy of Language*, p. 15.

divisent les tenants de cette philosophie, concernant l'unité du mot ; la *Mīmāṃsā* n'a pas le monopole de lier l'autorité védique et le problème du langage. Suivant ceux qui admettent que le mot est changeable (les *śabdabhedavādin*), un même *mantra* peut donc revêtir des formes différentes d'après le contexte rituel : donnée qui s'appuie sur la technique de l'*āha*, telle que la *Mīmāṃsā* la développe (quant aux *mantra* sans contexte — catégorie mineure, — ils ont une forme nécessairement immuable, ils sont *svārūpārtha*)¹. Suivant ceux qui croient à l'immutabilité du mot, les *śabdābhedapakṣin*, au contraire, le *mantra* ne varie pas, mais il est affecté de potentialités différentes (*bhinnaśakti*), selon qu'il se rattache au plan individuel (*adhyātman*), au plan cosmique (*adhidaivam*), au plan rituel (*adhikratu*) ; les mots qui le composent sont donc éminemment sujets à revêtir des acceptions indirectes (*gauṇārtha*)² : toute la polysémie irrationnelle du Veda est justifiée par là !

§ 35. — Il faudrait s'arrêter un instant sur deux domaines annexes à la Grammaire, Métrique et Lexicographie. La métrique classique ignore le Veda, qui pourtant avait donné lieu à une spéculation débridée sur les mètres, sur les symboles attachés aux mètres, etc. Seul le manuel de base, faisant partie du *Vedāṅga*, le *Chandaśsūtra* de Piṅgala, en tient compte : on y aperçoit même une organisation qui n'a de parallèle nulle part (sinon dans les tardives *Kaumudī* de la Grammaire), à savoir, la juxtaposition d'un enseignement védique et d'un enseignement *laukika*, mis sur le même plan³. Bien entendu, cette coexistence est le produit de deux étapes successives ; elle n'en est pas moins remarquable, comme l'est aussi la disparition de la théorie védique dans les manuels ultérieurs⁴.

En lexicographie, à la suite des *Nighaṇṭu* qui, en un arrangement peu rationnel, collectionnent des mots *igvédiques* (et quelques

(1) Cette valeur « formelle » équivaut pratiquement au *svārtha* des Grammairiens (ma Terminol. s. u.), c'est-à-dire une valeur neutre, qui ne prend de réalité qu'au contact des connexions rituelles.

(2) D'où suit que, là aussi, quoique sous un autre angle, le mot du *m^o* perd sa valeur propre, devient *svārūpa/śvārtha*. M. Ruegg a sans doute raison de voir dans cette conséquence le reflet de la controverse de Kautsa, controverse qui s'est poursuivie, comme nous le verrons, jusque dans la *Mīmāṃsā*.

(3) La jointure est marquée par *atra laukikam* 4.8, au beau milieu d'un *adhyāya* ! Cf. A. Weber, *Metrik*, p. 189, qui maintient cette leçon (on attend plutôt *atha lau^o*).

(4) Toutefois il y a encore une petite portion « véd. », étroitement dépendante de Piṅgala, dans le *Jayadevacchandasa* H. D. Velankar, *Jayadāman*, p. 34. La Poétique évoque parfois encore l'*akṣaracchandasa* des temps anciens, opposé au *mātrā*, et au *gāṇa-chandasa*.

autres)¹, il faut sauter bien des siècles pour arriver à la riche compilation classique qu'inaugure le glossaire d'Amarasimha. Des mots de *mantra* sont conservés çà et là dans ces lexiques, davantage dans le Trikaṇḍaśeṣa que dans l'Amarakośa lui-même, plus souvent encore dans la Vaijayanti². S'agit-il d'archaïsmes sentis comme tels ? Où est-ce un témoignage de cette survie latente du vocabulaire ancien, qui vient aboutir au védisme ou pseudo-védisme des *kāvya* tardifs ?³ En tout cas, ces mots ne font nulle part l'objet d'un classement à part, et les commentaires prennent rarement le soin d'en signaler le caractère.

§ 36. — Le Vedānta s'appuie sur la portion spéculative du Veda, le *jñānakāṇḍa*, tout comme la Mīmāṃsā a en vue le *karmakāṇḍa*, la portion « active ». Il a existé un parallélisme entre les deux systèmes (recevant l'un et l'autre l'appellation de « *mīmāṃsā* »), qui tous deux visent à donner un enseignement *pāribhāṣika*, c'est-à-dire à constituer une herméneutique portant sur les portions du Veda auxquelles ils confèrent un rôle privilégié, les portions normatives (*vidhāyaka*) dans la Mīmāṃsā, les portions déclaratives (*abhidhāyaka*) dans le Vedānta, reléguant au second plan les aspects descriptifs ou qualifiants, y compris les *mantra*. Il y a donc, dans ce choix et dans les exposés de motifs qui y président, une certaine base philologique. Le Vedānta (pour le considérer d'abord) se réfère aux Upaniṣad de type védique⁴; le peu de citations que contiennent les Brahmasūtra est strictement upaniṣadique, et Śaṅkara commentant ces *sūtra* usé à plein des Upaniṣad, c'est-à-dire plus précisément (car là encore, il y a choix) des portions servant à établir la nature du *brahman*. Il nous manque, par malheur, pour le Vedānta l'équivalent de ce que représente Śabara pour la Mīmāṃsā, c'est-à-dire un commentaire-

(1) Sur quelques mots non-véd. dans les Nighaṇṭu, BEFEO. 44, p. 216. — Signalons ici que des formes véd. assez nombreuses figurent dans les Upādisū., JAs. 1956, p. 161; quelques-unes, notamment dans la série — curieusement conservatrice — des particules, sont attestées dans le Gaṇaratnamahodadhī, JAs. 1956, p. 387.

(2) Entre les Nigh. et les encyclopédies du XIX^e s. (qui sont d'ailleurs faibles en Vedica, qu'il s'agisse du Śabdakalpadrūma ou du Vācaspatya, lesquels ne vont guère au-delà de ce que donnent les vieux kośa), on n'a guère à citer que l'insignifiant Vaidikakośa de Bhāskaraṛāya, œuvre du XVIII^e siècle. Est-il besoin de dire qu'il n'y a pas de savoir solide sans dictionnaire et que la décadence des choses védiques a été grandement facilitée par cet abandon lexicographique.

(3) Cf. ci-dessus § 15.

(4) On a relevé depuis longtemps le rôle privilégié que tient la ChU. dans le Vedānta classique, cf. E. Windisch, Über d. Nyāyabhāṣya, p. 6; G. Thibaut, trad. de Śk. 1, p. XLII; c'est le pendant du rôle que joue l'école *taittirīya* dans la Mīm. ritualisante. Mais n'est-ce pas la ChU. qui fournit le *mahāvākya* par excellence, l'équation parfaite *tat tvam asi*?

glose de caractère objectif, peu ou point polémique, formellement issu du genre ancien *sūtra/bhāṣya* (genre illustré par le Kautīliya et le Kāmasūtra), comme le sont encore, de leur côté, les grands *bhāṣya* afférents au Nyāya et au Vaiśeṣika. On y verrait un corps à corps plus serré avec les *sūtra* de base.

Tard venu, Śaṅkara est moins un commentateur (j'entends : dans le Śārīrakabhāṣya) qu'un « sectaire » (ceci soit dit sans intention péjorative), qui utilise les *sūtra* comme arme de guerre pour nourrir ses thèses personnelles. De même fait, d'ailleurs, Rāmānuja. L'un et l'autre se situent au niveau de Kumārila, non de Śabara.

La manière dont Śaṅkara cite le Veda¹ montre le soin qu'il apporte à se concentrer sur le *jñānakāṇḍa* : des références continues aux Upaniṣad, des références rarissimes aux *mantra* — treize seulement au Rgveda (empruntées surtout au maṇḍ. 10, donc aux portions spéculatives)². Ces citations servent à éclairer le sens d'un mot particulier (*yonī* au sens de « séjour » 1.4,27, les synonymes d'*ākāśa* au sens de *brahman* 1.1,22, *pañcājana* pour désigner « les êtres créés » en général 1.4,12, le mot « vache » pris au sens de « lait » 1.4,2, la valeur du terme *vaiśvānara* 1.2,24 et 26), ou bien à donner un détail en marge de l'argument, pour faire suite à un exemple tiré d'une Upaniṣad ; plusieurs citations visent pour ainsi dire anonymement un hymne entier (1.1,26 2.4,8 3.3,56). La majeure partie figure, comme de juste, dans les portions plus strictement philologiques du grand commentaire.

§ 37. — Rares sont les passages où le commentateur des Brahmasūtra traite des *mantra* ; encore l'information qu'il en donne sort-elle tout entière de la Mīmāṃsā. Ainsi, ad 1.3,32, Śaṅkara met dans la bouche du *pūrvapakṣiṇ* la thèse suivant laquelle les

(1) Quant aux citations chez Bādarāyaṇa lui-même, le style exceptionnellement serré des *sū.* ne permettait guère d'insérer (comme font parfois les Mīm. *sū.*, plus discursifs) de citations réelles. B^o se borne à instaurer des mots-clés (*tiṅga*), le commentaire ayant mission de les localiser, de les animer. Ce sont des mots introduits (sans « *iti* ») dans la structure syntaxique du *sū.*, comme *ākāśa* 1.1,22, *prāṇa* 23, *jyotiḥ* 24 ; souvent ils font penser à un passage déterminé de l'*up.* sans y être littéralement mentionnés, comme *carāṇa* ib. 24, *abhidhāyaka* 2.3,13 ; ou bien il s'agit de termes de référence, non individualisés, comme *ūtlarebhyah* 1.3,14, *śabdābhyām* 15, *śabdāt* 2.3,4, *śabdānlabdhyah* 2.3,12 ; plus vague encore, *astī tu* 2.3,2 ; on notera la manière d'inscrire une forme verbale, *ikṣali* (*karmaṇ*) 1.3,13, comme dans le Nir. Cf. encore l'expression isolée *mātravarnikam eva ca gīyate* 1.1,15 (« le *brahman* » dont il est question dans le *m^o* est celui qui est énoncé qualitativement (dans l'*upaniṣad* comme étant l'*ānandamaya*) » ; indirectement 2.3,43 allude à Rgv. 10.90,3 (verset repris, d'ailleurs, ChU.). Il y a là un procédé insolite, qui n'était concevable que dans un système serré, avare de ses moyens, où des mots, dûment choisis, suffisaient à évoquer toute une phrase.

(2) Les *m^o* non revéd. sont en nombre insignifiant. Le Rgv. a, en somme, une position plus faible que la Bhāṅgī.

mantra ont pour seul objet d'exprimer ce qui est relié à un acte, si bien qu'ils ne constituent pas un mode de connaissance « sémantique » autonome¹. Cette opinion, il est vrai, sera réfutée sous le *śū.* 33, sans toutefois que Śaṅkara prenne la peine d'argumenter sur le cas spécial des *mantra*. Ailleurs, il rappelle le principe que les *mantra* ont même valeur générale que les *brāhmaṇa* (qui leur correspondent, selon la perspective *mīmāṃsiste*), et qu'il ne peut y avoir de conflit entre les uns et les autres². N'est-on pas dès lors (ajouterons-nous) justifié à passer sous silence, comme faisant double emploi, le témoignage mantrique ?

C'est toujours la même disparité entre les affirmations théoriques et la situation de fait : on nous dit que toutes les déclarations du Veda font autorité (3.2,15) et, partant, qu'elles ont un sens par elles-mêmes (il est donc illégitime d'en rejeter une en arguant qu'elle est dénuée de sens). Mais nous voyons bien que les *mantra* sont traités en élément quasiment accessoire : Jayatīrtha a pu dire vrai lorsqu'il rendait ainsi le point de vue *advaita* : « bien que les *mantra* et les *brāhmaṇa* (ces textes) qui ne font pas connaître la vérité (absolue) et sont du domaine de l'ignorant, puissent supporter le dualisme, les *upaniṣad*, elles, (ne peuvent) se fonder (que) sur le non-dualisme »³ : ce qui pour nous est l'essentiel du message védique serait relégué par les *śaṅkariens* dans le domaine de l'erreur et de l'ignorance !

Peut-être, par l'excès même de leurs résonances figurées, les *mantra* faisaient-ils échec au principe *śaṅkarien* d'envisager d'abord le sens primaire des mots. On a beau nous dire que les *mantra* (comme les *arthavāda*, d'ailleurs) peuvent être entendus en acception secondaire (*anyaparā* 2.1,13 G. Thibaut) là où, pour une raison ou une autre, l'acception primaire leur est fermée, il semble bien qu'ils faisaient éclater le cadre strict de l'*advaitavāda*, qui avait déjà assez de tablature avec les allégories *upaniṣadiques*. Mais ce principe même du *mukhyārtha*⁴ n'est pas mené avec

(1) *Mantrā api śrutyādiviniyuktāḥ prayogasamavāyino 'bhidhānārthāḥ... na kasya cid arthasya pramāṇam.*

(2) Liste de *m*^o qui sont en apparence contradictoires, dans le comm. sur la BĀU. 2.5,15.

(3) *Nyāyasudhā* 211 (cité S. Siauve, Voie vers la connaissance de Dieu, p. 73) *mantrabrāhmaṇayor atitvāvedakayor avidvādayayor dvaitāmbanāṇe 'py upaniṣadām advaitanīṣhatvāt.*

(4) Principe apparemment d'origine grammaticale (JAs. 1957, p. 127), encore qu'on le retrouve ailleurs ; Śk. pose que le sens secondaire dépend du sens primaire. — Comme le rappelle avec raison R. V. de Smet, *Theological Method*, p. 210, on s'en tient au sens primaire aussi longtemps qu'il n'en résulte pas d'incongruités ; « nous ne devons pas interpréter des déclarations comme eulogies (*stuti*) si nous sommes en état de les expliquer littéralement : car les écritures ne peuvent être équivoques », cf. comm. sur *BĀU.* 1.3.1 (p. 18), que cite R. V. de Smet, ainsi que sur 1.4,10 (p. 58), comm. sur *Brahmasū.* 1.1,4 (p. 63).

cohérence dans la pratique *śaṅkarienne*, laquelle est beaucoup plus nuancée : elle établit une hiérarchie essentielle à l'intérieur de la *śruti* en distinguant des déclarations majeures et des déclarations mineures. Ces dernières ont en vue des vérités pratiques (*vyavahārika*) et s'accommodent fort bien de termes figurés et d'emplois secondaires. Quant aux déclarations majeures, le sens direct s'y limite aux concepts empiriques, le sens indirect valant pour les termes qui se réfèrent au *brahmaṇ* (non-qualifié)¹ : comment, sans cela, contraindrait-on tant de mots à se laisser choir (*pracyāvayati*) de leur acception propre pour assumer le sens de *brahmaṇ* ? Ainsi l'unification notionnelle, réalisée avec une rigueur sans pareille pour l'*Advaita*, s'effectue en somme aux dépens du langage ; l'instrument privilégié de cette sémantique est la *lakṣaṇā*², avec ce qu'elle implique d'arbitraire linguistique. Pensée ou langage, on ne peut gagner simultanément sur les deux fronts³.

§ 38. — Le Viśiṣṭādvaita en général, Rāmānuja en particulier, ont vis-à-vis du Veda cette même attitude compréhensive, d'accueil englobant, qui est la leur en d'autres domaines⁴. Le Veda entier, l'ensemble des *śruti*, est également autoritatif, et cela à travers toutes les « branches » où il se manifeste. Il n'y a pas de différence entre déclarations majeures et déclarations mineures ; pas davantage, sur le plan sémantique, entre valeurs primaires et valeurs secondaires ; on cesse de manœuvrer avec la technique de la *lakṣaṇā*. La doctrine participe de la *Mīmāṃsā* en ce qu'elle tient les Veda pour éternels et impersonnels, du Nyāya en ce qu'elle les considère comme révélés par la divinité.

On pouvait donc attendre que Rāmānuja fit des *mantra* un usage moins avare que Śaṅkara, ne fût-ce que pour illustrer, ce qui lui eût été facile, sa conception animée du *brahmaṇ*. Mais, en fait, du moins dans le Śrībhāṣya, les citations sont plus rares encore

(1) Tout ceci d'après l'exposé de J. A. B. v. Buitenen éd.-trad. du *Vedārthasaṃgraha*, p. 57. — Les déclarations mineures sont faites sous l'angle de l'*aparā vidyā* ; le sens littéral y est négligeable.

(2) Le rôle considérable de la *lakṣaṇā* chez Śk. a été mis en lumière, notamment, par O. Lacombe, *Absolu*, p. 75 ; v. Buitenen, op. c., p. 59 ; R. V. de Smet, op. c., p. 284.

(3) Les post-*śaṅkariens* perdent de vue, semble-t-il, les questions que pose la présence des *m*^o dans le contexte véd., dans la même mesure où ils s'affranchissent de la M. La Brahmasiddhi relève la contradiction que certains voient entre *karma* et *jñāna-kāṇḍa*, l'auteur de ce traité étant lui-même en faveur du *samuccaya* ou tendance syncrétique, cf. S. Kuppuswami Sastri éd. de la B^e, p. xxxiii. Ce *mīmāṃsiste* tardif cherche donc un compromis entre Vedānta et M.

(4) R. N. Govindasachari, *Viśiṣṭādvaita*, p. 265 ; Buitenen, op. c., p. 57 et passim ; Śūna, op. c., 2, p. 657.

que chez Śaṅkara et, au surplus, ce sont en partie les mêmes, portant sur les mêmes points du commentaire. Dans un passage du Rgv. (6.47,18), le Śrībhāṣya (ad 1.1,1) trouve un appui pour soutenir l'inexistence d'une *māyā* conçue comme principe d'illusion.

Le Vedārthasaṅgraha¹ nous donne une occasion favorable pour apprécier ce que Rāmānuja entend par « le sens du Veda ». Le Veda dont il est question là est théoriquement la *śruti* dans sa généralité ; mais, dès qu'il s'agit d'une référence précise, c'est l'*upaniṣad* à peu près seule qui est en cause². Après avoir réfuté les vues *vedāntin* rivales — notamment celles de l'Advaita auxquelles il est fait une place généreuse dans la polémique, — parce que contraires à l'évidence des Écritures, l'ouvrage construit sa thèse propre sur le *brahman* en tant que « cause », sur le *brahman* en tant que *śarīrīṇ* (opposé au cosmos qui est *śarīra*) ; c'est du pur Vedānta. L'auteur insiste pourtant sur la nécessité d'une exégèse harmonieuse, obtenue sans sacrifier le sens primaire³, englobant l'ensemble des Écritures et répondant d'une manière quasi leibnizienne à l'harmonie spirituelle, celle qui mène à Dieu et à la délivrance par le moyen de la *bhakti*. Pour montrer le champ qui s'ouvre à cette vision, Rāmānuja fait appel, non seulement aux Upaniṣad (renforcées du Taitt. Ār.), mais aux Épopées, aux Purāṇa, à la Smṛti en général ; il enseigne que les *mantra* (et les *arhāvāda*) ne sont pas moins nécessaires que les *vidhi*, tout en admettant qu'ils servent simplement de complément (*śeṣalā*) à ces derniers. L'autorité du Veda repose sur un postulat d'origine sémantique, l'innéité de la relation du mot au sens⁴. On précise que le caractère trans-humain, éternel, des Veda vient de ce qu'ils sont énoncés aujourd'hui selon l'ordre exact où les impressions mentales les ont transmis en une chaîne remontante illimitée⁵. Quant au vocabulaire profane, il a été extrait⁶ du vocabulaire du Veda : « tous les mots, en définitive (en tant qu'éléments) significatifs, sont védiques »⁷. Allusion à la thèse *mīmāṃsiste* bien connue sur l'identité des deux vocabulaires, corollaire elle-même de la thèse sur le *nityatva* du langage.

(1) Accessible par la remarquable éd.-trad. de v. Buitenen, déjà plusieurs fois citée.

(2) Toutefois il y a une discussion prenant pied sur le m° connu *taḍ viṣṇoḥ paramam padam* § 128 et quelques citations du Rgv. §§ 21 109 127 128 131.

(3) Op. c. § 84, *mukhyārthāparityāgaḥ*.

(4) §§ 118 137 (où est cité l'axiome fondamental des Mīmāṃsā, *autpattikas tu śabdasyārthena saṃbandhaḥ*).

(5) § 139, *pūrvapūrvocāraṇakramajānilaṣaṅkāreṇa, tam eva kramaviśeṣaṁ smṛtvā, tēṣāṃ kramavocāryamāṇatvam*.

(6) *U. vedarāśer uddhṛtyā*.

(7) *U. vaidikā eva sarve vācāḥ śabdāḥ*, etc. — Desus p. 50 n. 1 et dessous § 46.

§ 39. — Un trait commun à la majorité des doctrines indiennes est que la Délivrance, leur objectif ultime, ne peut être atteinte par la simple pratique des « devoirs védiques » ; la voie d'accès par le rituel (quelle que soit d'ailleurs la nature de ce rituel) est considérée comme secondaire, sinon même comme inutile. Telle est la cause de cette obombration dont a souffert l'idéal védique. Déjà prévisible dans les Upaniṣad, le déclin du rite se manifeste à travers toutes les formes du Vedānta, spécialement dans les formes théistes qui portent la *bhakti* au premier rang de leurs préoccupations¹. Un témoin éminent du passage de la religion rituelle à la religion dévotionnelle est la Bhagavadgītā : sous les couleurs d'une fidélité inconditionnée à la tradition, ce texte dispose, en fait, du védisme pratique en montrant que l'accomplissement des devoirs ne vise qu'à contenter des désirs égoïstes, qu'il ne peut être un vrai moyen de libération.

Mais sur le plan spéculatif, les positions du Veda demeurent intactes. Madhva² tient l'autorité védique pour source principale de connaissance, le Veda étant, comme chez Rāmānuja, incréé, éternel, révélé, valide et suffisant par lui-même (*svataḥpramāṇa*). Il nie que le Veda ait pour objet unique l'acte-à-faire (*vidhi* ou *kārya*), à moins, ajoute-t-il, que cet acte lui-même ne soit identifié à Dieu, fin suprême de tous les Veda ; d'où résulte que l'acte-à-faire n'est plus qu'un moyen pour atteindre un but éminent qui le dépasse. La grâce émanée de Dieu se manifeste aux hommes « en offrant aux esprits le texte du Veda ». Bref, Madhva rejette l'idée qu'on doive limiter le Veda au *karmakāṇḍa* ; il faut mettre les deux *kāṇḍa* sur un même plan ou plutôt abolir leur différence, transférant à l'interprétation générale du Veda le principe de l'*ekavākyatā* que la Mīmāṃsā avait instauré pour des cas d'espèce³. C'est donc après avoir dépassé la Mīmāṃsā que le docteur vedāntin pense pouvoir rétablir la pleine autorité du Veda : autorité qui présuppose celle du langage (*śabdasya prāmāṇyam*) ; en affirmant la relation éternelle entre le mot et le sens, entre le sens du mot et le sens de la phrase, on ouvre la voie à l'autorité védique ; le témoignage scripturaire se confond, sur le plan absolu, avec le

(1) « Dieu étant l'agent des devoirs védiques, seul il en assure le fruit », Das Gupta 4, p. 423 ; « on doit quitter tout espoir en l'injonction védique et se tourner vers Dieu comme vers le seul support », ib., p. 425.

(2) Outre les manuels (Das Gupta 4, p. 203), v. H. v. Glasenapp, Madhva's Philosophie ; B. N. Krishnamurti Śarma, Dvaitavāda et surtout S. Sāyve, Voie vers la connaissance de Dieu (avec les « notes » 12 à 18 qui concernent le problème du V°). Aujourd'hui encore, rappelle Glasenapp, p. 21, les Mādhyas se préoccupent de montrer qu'ils appartiennent à un V° déterminé et Madhva cite des *śruti* qui le plus souvent portent des noms d'écoles véd.

(3) Tout ceci dans Sāyve, p. 780-81.

témoignage verbal¹. En somme, Madhva et ses successeurs utilisent à plein les ressources de la Mīmāṃsā en se flattant, au-delà du raisonnement mīmāṃsiste, de retrouver les grandes lignes d'un Vedānta théiste, intégrant l'acte dans un ensemble supérieur qui en abolit l'autonomie en prétendant l'exhausser. Le Veda n'a dès lors plus qu'un sens, « désigner le but ultime de toute activité comme de toute connaissance, c'est-à-dire Dieu »². Il est devenu l'instrument, le truchement, de la *bhakti*³.

§ 40. — Il conviendrait de s'arrêter un peu davantage sur la Mīmāṃsā⁴. La Mīmāṃsā, en effet, a pour objet fondamental le Veda; c'est une herméneutique du Veda. Sans doute ne se résume-t-elle pas là; comme les autres *darsana*, elle s'est érigée peu à peu en philosophie générale et, comme ailleurs, les problèmes védiques se sont estompés à mesure qu'on descend vers une époque plus basse. Mais ils n'ont jamais été perdus de vue, et même s'ils ne sont plus formulés, ils dominent encore l'édifice imposant. D'autre part, le Veda n'est pas utilisé à des fins qui le dépassent; il est sa fin à lui-même.

La question pour nous n'est donc pas tant de savoir ce qui dans la Mīmāṃsā échapperait à l'obédience védique ou ferait office d'un contre-poids à l'autorité du Veda, mais bien plutôt comment elle se représente le Veda, quel sort elle réserve aux éléments qui le composent, aux *mantra* singulièrement.

La Mīmāṃsā en effet se garde de traiter le Veda comme un tout indistinct ou comme un ensemble de parties équipollentes. Elle a affaire à la *śruti*; les éléments védiques de la *smṛti* ont une autorité secondaire, à l'instar du reste de la *smṛti*. Demeurent donc les *mantra* et les *brāhmaṇa* (les *upaniṣad* étant hors de cause): or la Mīmāṃsā, dont le propos est de systématiser les injonctions, de

(1) « La valeur de la parole humaine est condition de la valeur de l'Écriture » Siauve, p. 96.

(2) Siauve, p. 88, qui cite, ib., un passage de la Nyāyasudhā affirmant à plein l'intention unificatrice, *aśeṣato 'pi vedasyaikavākyatāyā yogo ghaṭanā ca syād eva* « il y a moyen d'appliquer et de mettre en forme l'unicité absolue des propositions du Veda ». Madhva s'élève contre les *vyākulabuddhi* qui meurtrissent le V° en y attachant un seul point de vue, *ekarūpalām anusaṃdadhānāḥ* (cité Krishnamurti Śarma, p. 13); il tente pour sa part d'expliquer tout le *karmakāṇḍa* en fonction de la théorie du *brahmaṇ* (ib. p. 66).

(3) Il ne semble pas que les Vedāntin d'autres appartenances livrent grand-chose de neuf sur le V°. Sur Vallabha, Sinha 2, p. 708; sur Śrīkaṇṭha (Vedānta śivāite), Das Gupta 5, p. 74; sur Śrīpati, ib. 5, p. 182. Śrīpati, lui aussi, cherche à harmoniser le V°, dans le sens *bhedābheda*, C. Hayavadana Rao, Śrīkara-bhāṣya 1, p. 243.

(4) Outre les manuels généraux, v. surtout D. V. Garge, Citations in Śb.-bhāṣya (qui contient beaucoup plus que son titre et V. Jha, Purvā MI in its sources

classifier les actes, porte principalement sur les *brāhmaṇa*, plus exactement sur les parties injonctives des *brāhmaṇa*. Ce qui n'est pas injonctif, mais simplement déclaratif, qu'il soit ou non qualifiant, n'est que du Veda de seconde zone. Ceci englobe aussi bien certaines tranches de *brāhmaṇa* (qu'on appelle les *arthavāda*)¹ — en fait, elles sont numériquement dominantes — que la totalité des *mantra*, ceux-là mêmes qui de notre point de vue comportent une injonction. Quant aux hymnes, la notion s'en est totalement oblitérée. La Mīmāṃsā manœuvre avec des fragments, avec de la poussière védique.

Soit le commentaire de Śabara (svāmin), le plus anciennement accessible et le reflet même, pouvons-nous croire, de la pensée de Jaimini. Les citations y sont en nombre limité: 46 seulement pour les *mantra* ṛgvédiques² (souvent partagés avec d'autres sources); ces passages intéressent des points extérieurs à ceux qui font l'objet propre de la Mīmāṃsā ritualisante; la majorité d'entre eux figure dans le débat sur l'*ānarthakya* (ci-dessous § 45) ou sur d'autres thèses liminaires, qui engagent le concept védique en sa totalité; plusieurs aident à montrer que le Rgveda est bien la source des règles de *smṛti* (ce sont des lettres de noblesse pour le Dharmaśāstra, dont on sait les attaches sentimentales avec la Mīmāṃsā); un groupe se réfère à une discussion sur la nature des divinités³; d'autres accompagnent des questions étymologiques; quelques rares, des questions rituelles. On compte extrêmement peu de citations qui soient pourvues de gloses littérales⁴.

Ceci rappelle la situation dans le Vedānta. Il ne faut toutefois

(1) « Statement of fact » ou mieux sans doute « déclaration du but (que se propose telle ou telle injonction) »: mot connu depuis les *pbh.-sū.* de Kāty. et d'Āp. (dans ces derniers, au n° 133, l'*arthavāda* se réfère, d'après le commentaire, aux *mantra*!). L'Abhidhānarājendra, encyclopédie jaina, distingue 6, p. 1430 trois modes d'expression véd. (*vedapada*), le *vidhi*, l'*anuvāda* (terme connu du Nyāya, ci-dessus, p. 50), la *stuti*.

(2) Sur les citations de Śb., G. A. Jacob, JRAS. 1914, p. 297, avait déjà attiré l'attention; plus amplement maintenant Garge (sur le Rgv., p. 69). — Quant au corpus de Jaimini lui-même (le plus vaste ensemble qu'on connaisse en style *sū.*), il ne compte pas plus de 22 citations, toutes à forme de *pralīka* (v. la liste chez Garge, p. 297): ce sont, comme chez Bādarāyaṇa, des mots isolés reliés au contexte par *śabdāt* (ou analogue) ou, plus souvent, par *iti* (qui manque, sauf erreur, chez Bādar): aucun de ces *pralīka* ne vise un *mantra*, à l'exception de l'*adhrigupraṣa*, auquel paradoxalement Jaimini consacre non moins de douze *adhikaraṇa* (Garge, p. 204) bourrés de gloses littérales.

(3) On voit par ex. Rgv. 10.121, 1 (verset à Hiranyagarbha) cité (Śb. 10.3, 13-15) comme se référant à Indra parce que c'est l'hommage à Indra que requiert le rituel au moment où l'on récite ce m°: primat des convenances liturgiques!

(4) L'une de ces gloses concerne le fameux verset sur les Quatre Cornes, Śb. 1.2, 46: « exemple typique de la quête des valeurs « gauna ». Sur l'exégèse véd. chez Śb., v. Garge, Bull. Deccan College 3, p. 531; 4, p. 128.

point se hâter de conclure que les *mantra* en général ne jouent qu'un rôle épisodique dans la *Mīmāṃsā* : on en trouve d'abondants cités (et glosés) à propos du rituel, notamment des *mantra* ou des *yajus* de l'école *taittiriya*¹. La défaveur, si défaveur il y a, s'attache au *Rgveda* et confirme l'impression que nous avons par ailleurs : le *Rgveda* (comme le *Sāma* = et l'*Atharva-veda*, que Śābara ne cite nulle part) est extérieur au culte védique, étranger par suite à l'argumentation, strictement pratique, des docteurs de la *Mīmāṃsā*.

§ 41. — Qu'enseigne la *Mīmāṃsā* sur les *mantra*? D'abord la classification banale en *rc*, *sāman* et *yajus* (*nigada*). Négativement on appelle *mantra* tout ce qui n'est pas *brāhmaṇa*, *śeṣa mantrāḥ* comme disaient les *pbh.-sū.* d'Āpastamba n° 24, à quoi répond *śeṣe brāhmaṇaśabdaḥ* de Jaimini². On connaît douze types de *mantra*³, répartis soit d'après des critères formels, soit d'après l'intention générale du texte (*mantra* précatifs, descriptifs, interrogatifs, etc.)⁴ : liste nullement exhaustive⁵, car Śābara ajoute à titre d'annexe plusieurs subdivisions, et la *Mīmāṃsā* tardive articule la matière jusqu'à obtenir, rien que pour les *rc*, 273 variétés⁶. Sāyaṇa constate la difficulté qu'il y a à définir le *mantra* : la différenciation d'avec le *brāhmaṇa* incombe, dit-il, aux ritualistes (*yājñika*), aux spécialistes (*abhiyukta*), aux traditionalistes (*saṃpradāyavid*)⁷. Jaimini applique le nom de *mantra* aux textes qui mettent en marche (*codaka*) une énonciation (*abhidhāna*)⁸. C'est là un point de vue important dans la doctrine :

(1) Faveur des *Taitt.*, Gerge, Citations, p. 73 ; F. Edgerton trad. du *MI.-Nyāyaprak.*, p. 23. Sāyaṇa, qui au fond est *mīmāṃsiste*, a bien le sentiment que le *YV.* est plus important que le *Rgv.* ou le *SV.* : « ceux-ci sont comme des fresques, le *YV.* est le mur même sur lequel elles sont peintes » (introd. au c. sur la *TS.*, cité Max Müller *ASL.*, p. 175).

(2) *MI.-sū.* 2.1, 33.

(3) Śb. 2.1, 32. Cf. déjà la *Bṛhaddev.* citée ci-dessus, p. 35 n. 2.

(4) Jhā, op. c., p. 179, H. Oertel, *Apologetik*, p. 6. Il est remarquable que la *MI.* ancienne n'ait pas tenté de définir le *m°* ; plus tard on a proposé la glose par *karana* « instrument (de l'offrande) », qui du moins a le mérite de souligner le caractère subalterne du *m°*. — La meilleure définition est celle de l'*Arthasaṃgraha*, éd. G. Thibaut, p. 25 (trad. Oertel, p. 34).

(5) Cf. les *āṅgīgāṇa* de la Grammaire.

(6) Jhā, p. 187 : cf. les *upamā* dans l'*Alaṃkāra* tardif.

(7) C'est le *siddhānta* donné par Sāy. (Oertel, p. 5) à un *pūrvapakṣa* montrant que les *m°* sont hétérogènes entre eux (*atyantavijālyā*), et au surplus ils se distinguent mal des *br°*, tant par le contenu que par la forme, que nombre d'entre eux ont l'allure de *vidhi*⁸, etc. — Chemin faisant, le *siddhāntin* (p. 11) nie qu'il y ait dans le *V°* autre chose que du *m°* ou du *br°*, les autres catégories étant subordonnées à l'un des deux.

(8) *MI.-sū.* 2.1, 31 et 32.

elle considère en effet les *mantra* comme déclaratifs (*abhidhāyaka*), quel que soit leur contenu, jamais comme injonctifs (*avidhāyaka*). En ceci ils sont comparables aux *arthavāda*¹, où la théorie reconnaît des auxiliaires du *vidhi*² : comparaison superficielle, car le *mantra* ne recommande pas un acte à faire, ne détourne pas d'un acte à éviter — trait éminent de l'*arthavāda* —. De plus, certain texte³ enseigne que le *mantra* a la primauté sur l'*arthavāda*, dans la mesure même où le *liṅga* (argument tiré d'une connotation indirecte) l'emporte sur le *vākya* (argument tiré du lien syntactique).

Mais le *mantra* n'est-il pas en contact normal avec un acte précis⁴, en sorte qu'il pourrait être considéré comme ayant part à la nature injonctive de cet acte ? La position de la *Mīmāṃsā* est la suivante : pris en lui-même, le *mantra* n'enjoint rien, l'injonction étant le fait du *brāhmaṇa* ; il évoque le *brāhmaṇa*, le « rappelle » (*smārayati*)⁵ ; l'inverse est impensable, vu la prépondérance des éléments injonctifs dans le *brāhmaṇa*, qui seul est susceptible de présenter un verbe à l'optatif⁶. Mais le rapport *mantra*/*brāhmaṇa* peut être précisé d'autre manière : le *mantra* fait partie des « membres annexes » (*aṅga* ou *śeṣa* — ce dernier terme, plutôt *vedāntin*) ; il est le second des six *aṅga* permanents ou, dira-t-on plus tard, « directs »⁷, ceux qui aident à l'acte de manière prochaine (*saṃnipatīyopakāraka*), par opposition aux auxiliaires lointains (*ārādupakāraka*). Dans la série des *aṅga*, le *mantra* est classé sous le nom de *guṇa* « propriété » : c'est en effet grâce à lui qu'on distingue telle substance de telle autre. Mais il ne produit pas d'*apūrva* séparé ; il participe, par l'entremise de l'acte qu'il sert, à l'*apūrva* général ; il est donc en dehors de cette trajectoire métaphysique qui relie l'acte védique à son effet éloigné. Ce n'est pas

(1) *Prabhākara* refuse nettement la qualité d'*artha°* aux *m°* Jhā, p. 182 ; l'assimilation que paraît faire le *sū.* 1.2, 46 entre *m°* et *artha°* doit être spécieuse, et Oertel a sans doute raison de traduire (p. 62, note) en ce passage *artha°* par « sens métaphorique ». — Le *Tattvasaṃgraha* fait allusion à des *artha°* qui seraient contenus dans des *m°* (*sū.* 3199-3201).

(2) Sur la nature du *vidhi*, S. N. Das Gupta 2, p. 479. L'acte remplaçant le mot, comme dans « Faust » !

(3) Jhā, p. 206.

(4) Des deux *bhāvanā* superposées, verbal-ité et optativ-ité (*liṅva*), qui caractérisent le *vidhi* sur le plan formel (F. Edgerton, *Language* 4, p. 174), les *bhāvanā* mantriques sont au moins de la première espèce. De notre point de vue il va sans dire que maints *m°* sont hortatifs, sinon expressément injonctifs : c'est l'aspect du style véd. que P. Thieme, *ZDMG.* 107, p. 95, a heureusement défini comme *Gastmahlsposie*.

(5) *Tantravā.* 2.1, 30. La vue contraire est celle du *pūrvapakṣa* 2.1, 30-31. Cf. aussi Śb. 9.1, 36 « le *m°* ne fait que parler de ce qui a été d'ores et déjà enjoint ».

(6) En fait ce sont les (*Śrauta*)*sūtra* qui ont, plus souvent que les *Br.*, le verbe à l'optatif de prescription ; mais ils sont, nous l'avons dit, hors du champ de la *MI.*

(7) Śb. 3.1, 6 Jhā.

une réalité de même importance que le *brāhmaṇa*, lequel est l'expression même du *vidhi*.

§ 42. — Comment déterminera-t-on que tel élément est l'*aṅga* de tel autre ? Ici la Mīmāṃsā fait intervenir six critères ou *pramāṇa*¹, rangés, comme toujours, en hiérarchie dégressive, afin d'éviter des conflits insolubles (ce que redoute la Mīmāṃsā à l'égard du Dharmaśāstra et de la Grammaire) : en tête vient l'énoncé-direct (*śruti*), puis l'énoncé-indirect (*liṅga*), le *vākya* ou connexion syntactique, le *prakaraṇa* ou contexte, le *krama* ou *śhāna* « ordre de séquence », enfin la *samākhyā* ou dénomination. Ces critères n'intéressent pas nécessairement les *mantra*, en tout cas pas les *mantra* seuls, mais ceux-ci y occupent une place importante : le conflit se passe en général entre *mantra* et *brāhmaṇa*, mais aussi entre deux *mantra* ou à l'intérieur d'un seul et même *mantra* auquel deux critères seraient également applicables. Le *liṅga* doit spécialement nous retenir, car il ouvre la voie aux valeurs symboliques qui se présentent dès qu'on veut préciser les rapports entre acte et parole. C'est ainsi que le sū. 3.2,1 pose la question de savoir si les *mantra* (il s'agit, en fait, de *mantra*'s pourvus d'un *liṅga*) sont à employer selon leur sens primaire ou littéral (*mukhya*), ou bien selon un sens secondaire ou métaphorique (*gaṇa* ou *jaghanya*)². Comme ailleurs, c'est l'affectation primaire qui prévaut (*mukhye kāryasampratyayaḥ*)³, contrairement à ce que posait le *pūrvapakṣin*, toujours enclin aux interprétations promiscues. Ainsi seulement pourra-t-on relier le *mantra* au contexte, lequel est primaire par définition (en tant qu'injonctif), alors que le sens secondaire n'est appréhendé qu'au travers du sens primaire. D'autres mīmāṃsistes diront encore : c'est avec la valeur primaire seule que la liaison du *mantra* avec l'acte est permanente.

Ce sont là des positions de principe : en fait, la Mīmāṃsā admet que certains *mantra* soient employés dans un sens secondaire.

(1) Cf. MI.-sū. 3.3, 14, Jhā, p. 283, Garge, p. 276.

(2) C'est la distinction qu'on retrouve en Grammaire (ci-dessus p. 56 n. 4 — la formule *mukhye kāryasampratyayaḥ* fait partie de la *pbb.* 15), en Rhétorique, dans le Vedānta même, lequel toutefois opère plutôt (chez Śk. du moins) avec la distinction *pāramārthika/uyavahārika* (ci-dessus § 37), qui est au fond la même selon une autre perspective. Comme le marque J. A. B. v. Buitenen, Vedārthas, p. 57 (contre R. V. de Smet, Theolog. Method, p. 205), la distinction *vidhi/arthavāda* de la MI. n'a pas de lien essentiel avec cette distinction du Vedānta.

(3) Śb. 3.2, 1 in fin. — En somme, si la MI. met en avant le sens primaire en dépit des si fortes tendances du *m°* à la figuration, ce doit être pour ménager les apparences, éviter la diminution d'autorité qu'entraînerait l'adoption de valeurs irrationnelles ; ainsi dans le Vedānta śāṅkarien le sens secondaire risque d'introduire des éléments qualifiants propres au *brāhmaṇa* sur le *mantra*.

Il s'agit de cas d'espèce, présentés comme autant d'exceptions. Il arrive par exemple que d'après un *brāhmaṇa* tel *mantra* qui l'accompagne vaille pour telle divinité, alors que les mots mêmes du *mantra* se réfèrent à une autre : ainsi¹ *niveśanaḥ saṃgamano vasūnām* (l'*aindri* *ṛc*) principalement applicable à Indra, est transféré à Agni en raison du *brāhmaṇa* corrélatif qui exprime directement cette appartenance. Le *mantra* s'incline devant le *brāhmaṇa*. On voit par là, du même coup, qu'il s'agit moins de sémantique interne que de sémantique syntactique : transfert d'une épithète vers une appartenance extérieure. La Mīmāṃsā n'a fait qu'effleurer le domaine inépuisable de la secondarité védique.

Ce qui est à éviter en tout état de cause, c'est le choix, autrement dit l'option (*vikalpa*)², à quoi la Mīmāṃsā répugne plus que la Grammaire, puisque dans ce système la rationalisation et la convention ont le pas sur l'expérience qui, elle, conduirait souvent à rejeter la règle et à laisser le choix libre.

§ 43. — Si les *mantra* sont faiblement affectés par le *vikalpa*, ils le sont au premier chef par la technique de l'*ūha*. Cette technique complexe — modification du nom divin, dans la teneur mantrique, sous la pression de l'acte concomitant — est déjà connue des *pbb.* sū. d'époque védique³, dont on sait les attaches avec la Mīmāṃsā ; mais c'est cette dernière qui lui donne sa véritable ampleur. Le *pūrvapakṣin* écarte l'*ūha* au nom d'un principe majeur, la préservation des Écritures⁴. Le *siddhāntin* fait valoir un point de vue pratique : le mot *agni* ne peut servir à signifier *sūrya* (sous peine de multiplier vainement les acceptions secondaires) ; si l'acte exige qu'on se réfère à *sūrya* dans l'ectype, il faut bien changer *agni* en *sūrya*. La convenance rituelle l'emporte ici sur le caractère sacré du *mantra*, qui imposerait la conservation (toute erreur

(1) Śb. 3.2, 3.

(2) Sur l'option, Jhā, p. 353, Garge, p. 287. Un cas d'option-non mantrique est donné MI. sū. 12.3, 10. Rarement l'option intéresse directement un *m°*, comme 12.3, 29 où l'on voit plusieurs *m°* applicables au même dessein et coïncidant avec le début d'un même acte (il s'agit de savoir quel *m°* est à réciter à telle occasion précise : le *m°* est pris ici comme portion d'un acte, il n'est pas intéressé des-qualités) ; 12.4, 2 où il y a le choix libre entre les couples de *yājñā-anuvākya* ; sous 12.4, 1 on enseigne, non le choix, mais le cumul (*samuccaya*), sous forme d'un emploi combiné de plusieurs *m°* qui — chose rare — ne sont reliés à aucun acte.

(3) Ōu (Āpast. n° 131) l'*ūha* est dit propre aux actes situés hors de la *prakṛti* (archétype). Śāṅkh. ŚS. 6.1, 4 l'exclut étrangement du domaine des *ṛc* : privilège de la tradition la plus noble !

(4) Śb. 9.3, 1. Sur l'*ūha* en général, Jhā, p. 339, Garge, p. 282. D'après Bhaṭṭanāyaka cité V. Raghavan, *Analysis of ŚrngPr.* 1, p. 112, le *kāvya* se distingue du *V°* en ce que dans le *V°* les mots ne peuvent être changés. La substitution synonymique est en effet une *brāhmaṇa* ; l'opinion concernant le *V°* est sacrée, nullement réaliste.

d'énoncé n'entraîne-t-elle pas la nécessité d'un rite expiatoire ?). Ajoutons que la partie ainsi modifiée du *mantra* cesse d'être un *mantra* (2.1.9) ; de même le *padapāṭha*, qui isole les mots et rétablit les finales absolues, cesse d'être un texte « védique » (stricto sensu)¹ ; de même en Grammaire le substitut d'un suffixe ou d'une racine cesse d'être un suffixe ou une racine².

Quelques axiomes d'interprétation concernent les *mantra* : l'*ekavākyatā* (2.1, *adhikar.* 14) ou principe d'unité de proposition a son application dans les *yajus*, où aucun indice extérieur ne vient signaler la fin de la proposition (celle qu'indique dans les *mantra* en vers l'achèvement du *pāda*), *arthakāvād ekam vākyam* (sū. 46) « du fait qu'il y a unité de sens, il y a proposition unique », avec la contre-épreuve (ib.) *sākāṅkṣam ced vibhāge syāt* « si (ladite proposition) requiert (quelque chose d'autre, cet élément) est à mettre devant la division (à adopter) ». Autrement dit, il s'agit de savoir avec quelle portion du *yajus* l'acte coïncide ; le *yajus* est un conglomérat, une masse indiscriminée ; c'est le rôle de la *Mīmāṃsā* de l'individualiser. Le principe du *vākyabheda* (sū. 47) peut aussi porter sur le *yajus* : deux énoncés dont l'emploi rituel est distinct doivent être traités en phrases distinctes³. Un troisième principe est le corollaire des précédents : c'est l'*anusaṅga* ou l'« enchaînement d'un élément antérieur à un élément ultérieur »⁴, aboutissant à prélever dans la partie subséquente du *mantra* un élément qui parachève la portion, restée sans cela déficiente, par quoi le *mantra* débute : façon très indirecte de reconnaître le rôle de l'ellipse dans la structure mantrique.

Tout ceci confirme que la *Mīmāṃsā* se préoccupe beaucoup moins des mots que des phrases : n'est-ce pas la phrase qui est le moule du *vidhi* ? Cette doctrine est une *vākyamīmāṃsā* au même titre que la Grammaire est une *padamīmāṃsā*⁵.

(1) Cf. p. 33 n. 7, à quoi ajouter les cc. ad Pān. 1.1, 16 (*anārṣe*), sū. qui avait incité une controverse entre B. K. Ghosh, IHQ. 10, p. 665 Ind. Cu. 4, p. 387, P. Thieme, IHQ. 13 p. 329, Ind. Cu. 5, p. 363 (aussi Pān. and the V^o, p. 3), K. Chattopādhyāya, IHQ. 13, p. 343, S. P. Chaturvedi, NIA. 1, p. 450. Les cc. grammaticaux considèrent les formes du *padap.*, étant détachées de leur contexte, comme de simples imitations (*anukaraṇa*) des formes véd.

(2) Ainsi *bhū*, substitut de la racine *as-*, n'est pas une racine. Telle est en partie la justification du sū. *sthānivād ādeṣaḥ* et de ses corollaires.

(3) L'*ekavākyatā* et le *vākyabheda* occupent une place considérable dans la M. juridique, cād. dans le raisonnement *mīmāṃsiste* des commentateurs du Dharma. Ce n'est pas le lieu d'en traiter ici ; cf. Garge, p. 256 ; P. V. Kane, History of Dh. indices sous *ekavākyā* (etc.) et Annals Bhandarkar 6, p. 1 (*passim*) ; K. L. Sarkar, MI, Rules of interpret. as applied to Hindu Law.

(4) *Anusaṅga* est le nom d'un type de m^o Śb. 2.1, 32.

(5) Chez les grammairiens, le *vākyasaṃskāra* (*śaṅka*) principe d'explication qui porte sur les mots tels qu'ils se présentent quand on les combine entre eux pour former

§ 44. — Il demeure à considérer les discussions liminaires de la *Mīmāṃsā*, et parmi elles celles qui intéressent les *mantra*. Il s'agit de véritables *paribhāṣā* qui commandent l'interprétation générale du système, et se commandent elles-mêmes l'une l'autre¹. Rappelons que la *Mīmāṃsā* se propose de faire connaître le *dharma* ; or, le *dharma* ne peut être connu que par l'injonction ; l'injonction consiste, apparemment, en mots ; pour être valables, les mots doivent être non-produits, mais innés² ; non seulement les mots pris en tant que formes, mais les significations qui leur sont attribuées³. Et comme l'injonction consiste, à vrai dire, non en mots isolés, mais en phrases⁴, il faut que la phrase aussi fasse connaître le *dharma* : car, tout « innés » qu'ils soient, les mots dans la phrase pourraient être *avacana* « dénués de la faculté d'exprimer (ce qu'on veut qu'ils expriment) »⁵. C'est alors que le *siddhāntin* (1.1, 25) pose que la phrase ne possède pas de sens qui soit indépendant des mots qui la composent, *nānapekṣya padārthān pārthagarthyena vākyam* (Śabara), le sens de la phrase étant motivé par celui des mots, *arthasya tannimittatvāt* (Jaimini). Śabara (26) résume le point : si le sens du mot est appréhendé, ceci résulte des mots mêmes, mais le sens de la phrase, quant à lui, résulte du sens des mots (et rien d'autre).

Ces principes, qui sont de l'ordre du langage, sont pourtant formulés à propos du Veda et au seuil d'un texte qui légifère sur le Veda : c'est assez dire que l'épistémologie du langage et celle du Veda ne font qu'un. Ils valent pour le Veda total (*samasta*) ; il semble donc que les *mantra* en relèvent, aussi bien que la prose injonctive.

Pourtant il a fallu un développement autonome (1.2, *adhikar.* 4) pour situer les *mantra* dans cette argumentation. C'est que, précisément, les *mantra* étant étrangers au caractère *vidhi* (théoriquement même, au caractère *arthavāda*, qui est complémentaire au *vidhi*), on pouvait être tenté de conclure qu'ils étaient insigni-

une phrase (ainsi dans *gām pāṭhaya* « apprends à lire à (cet homme) stupide » *Paribhāṣenduṣ.*, p. 16, ligne 4), n'est qu'un très occasionnel pendant au *padasaṃskāra* (*pakṣa*), Terminol. s. u. *pada*.

(1) Donc, des *pbh.* du type « éclairant » (*Mahābhāṣya* 1.1, 49, vt 4), cf. Terminol. 1, p. 12 (sous *adhikāra*).

(2) *Aulpallika* (selon 1.1, 18), non *kārya*.

(3) Dans le *Nyāya*, la relation mot/signification est conventionnelle, non point innée 2.1, 49-54.

Seuls les poéticiens précisent la nature des liens existant entre le mot et la signification : liens qui sont au nombre de 3 chez Mammāṭa, de 6 chez Abhinavagupta, de 12 chez Bhoja, V. Raghavan Analyse du Śṛṅgārapr. 1, p. 12 87.

(4) Jhā, p. 123 352.

(5) Opinion du *padamīmāṃsīn* sous 1.1, 24.

fiant (inexpressifs)¹. Il fallait démontrer le contraire. Cette démonstration confirme à quel point les *mantra* étaient ressentis comme singuliers à l'intérieur du complexe védique.

§ 45. — Le développement sur l'*ānarthakya* des *mantra* (1.2, *adhikar.* 4 = *sū.* 31-45)² reprend un vieux schéma du Nirukta (1.15-16), comme on l'a noté depuis longtemps³. C'est ce que les spécialistes du Nirukta appellent la controverse de Kautsa, Kautsa étant en effet le nom du partisan de l'insignifiance des *mantra*, dont les arguments sont ensuite combattus par Yāska. Il n'est pas sans intérêt de savoir qu'à ce même personnage était attribué un *Prātisākhya*, et nommément un *Pr.* de l'Atharvaveda, si du moins il est permis de l'identifier à l'auteur de cette sorte de grammaire (atharva) védique connue sous le nom de *Caturādhyāyikā* et qui passait, jusqu'à la découverte du texte édité par M. Surya Kanta, pour le véritable *Prātisākhya* de l'AV⁴. Ce serait là un lien bien instructif entre le quatrième Veda et les *ānarthakyavādin* : la magie n'est-elle pas le domaine où les *mantra* ont le moins de signification inhérente ?

(1) En Grammaire, les éléments *anarthaka* (dans les *sū.*) sont inconnus, toute teneur étant par définition *arthavant* ; ils ne peuvent être dus qu'à une mécompréhension, à une position de *pūrvapakṣa* ; ils contreviennent au caractère sacré du *Traité*, *Mahābhāṣya* 1.1 1 vt. 7. Au contraire, le (dit) *vārtt.* admet que certaines phrases profanes soient dénuées de sens.

(2) Cf. Garge, p. 39 228 (l'ouvrage de Jhā, chose curieuse, ne mentionne pas cette importante argumentation) ; aussi, du même auteur, *Bull. Deccan College* 2, p. 139. Le rapprochement *MI./Nir.* remonte à R. Roth, *Abhandl.*, p. 21, *Erläuter.*, p. 11 (J. Muir 2, p. 181 et ailleurs).

(3) Les liens entre *MI.* et *Nir.* sont donnés par la nature des choses, l'un et l'autre traités s'occupant, selon des procédés divers, d'exégèse védique. Déjà *Nir.* 1.12-14 — controverse dite de *Sākaṭāyana* sur l'origine verbale des noms — aboutissait à une conclusion voisine du postulat de la *MI.*, donnant le primat au verbe (*bhāvanā*), le verbe étant à l'origine de l'*apūva* qui déclanche le *vidhi*. La Grammaire restreint, bien au contraire, le rôle du verbe ; seuls les dérivés primaires sont reconnus pour tels chez qui le lien avec une racine est évident, les autres sont relégués dans les *anādisū*, fourre-tout de la dérivation primaire. Dans la Grammaire *prākṛite*, les équivalences phonétiques sont données en fonction des formes nominales ; rarement, des formes verbales. — L'argumentation en *pūrvapakṣa/siddhānta* est insolite dans le *Nir.* et ne se retrouve précisément que pour 1.12-14 dont le développement se laisse ainsi résumer : l'étymologie est justifiée si l'on admet que les noms sortent de racines verbales ; reste à démontrer (ce sera l'affaire de *Nir.* 1.15-16) que les *m°* ont par eux-mêmes un sens ; sinon, que servirait d'y appliquer des règles étymologiques ? — Cet ensemble *Nir.* 1.12-16 peut émaner d'une école pré-mīmāṃsiste, utilisant déjà le schéma *pūrvapakṣa/siddhānta*.

(4) S. L. Katre, *New IA.* 1, p. 383. K. M. Shembavanekar, *Annals Bhandarkar* 12, p. 40, voit dans Kautsa non un sceptique ou un hérétique, mais un docteur préoccu-

§ 46. — Dans le Nirukta, après la position initiale *anarthakā mantrāḥ* (à forme de *sūtra*-rubrique), les motifs sont donnés, au nombre de six (ou sept), chacun (sauf le premier) appuyé de citations du Rgveda ; il y a au moins deux citations pour chaque topique, quatre (sous forme de mots isolés) pour le dernier. La réfutation a lieu point par point et, chose notable, sans citations. A la manière ancienne, celle des débats upaniṣadiques, celle encore de la controverse latente du *Mahābhāṣya*, il n'y a pas de conclusion ; une maxime (en prose) tient lieu de finale. Cadre rudimentaire, mais bien équilibré. A la charnière centrale, un *sūtra* « de cause », *śabdasāmānyāl*, qui pourrait passer pour le chef n° 1 de la réfutation, mais qui est bien plutôt un axiome préjudiciel : « (la question soulevée sur la signification des *mantra* a sa raison d'être) parce que les formes (védiques) sont semblables (aux formes profanes, qui, elles, sont significatives par nature) »¹. On a donc là une première trace de cette thèse sur l'identité des mots védiques et des mots non-védiques, thèse qui est sous-jacente à la Grammaire², qui sera reprise par la *Mīmāṃsā* 1.3.30 : le *pūrvapakṣa* inclus dans le *sū.* 30 (d'après Śabara) et qui tient ici (comme souvent) le langage de la raison, nie cette identité en alléguant des exemples védiques et s'appuyant sur des arguments de forme et de signification ; le *siddhānta* estime cette identité nécessaire, étant seule en mesure d'expliquer le phénomène de l'injonction. Assez habilement, l'argumentateur conteste les cas de divergence qui ont été allégués et qui d'après lui résultent d'un malentendu : quand tel *brāhmaṇa* présente la juxtaposition *madhu/ghṛta*, il ne veut pas laisser entendre que *ghṛta* aurait le sens de *madhu* (sens « védique », différent du sens usuel), il n'énonce pas de jugement prédicatif (« le *ghṛta* est le *madhu* ») : remarque qui va assez loin pour l'intelligence du Veda ! Le *siddhānta* ajoute encore que, si les sens du *mantra* différaient de ceux du langage ordinaire, on ne pourrait les comprendre. Enfin il rejette la vue préliminaire, déjà réfutée

(1) Le début du Vāj. *Prāt.* (étudié pénétramment par P. Thieme, *ZII.* 8, p. 25) ébauche la même idée au *sū.* 3 (*samavāḥ*) posant la similitude des deux vocabulaires. Évidemment, à l'époque du *Nir.* et des *Prāt.*, la portion « *laukika* » ne présentait pas les mêmes développements qu'aux temps de Śabara où de Kumārila. — *VPr.* 1.4 l'expression *ānāyagadharmivāt* serait plus intéressante s'il était permis de la rendre « du fait que (le V°) a pour loi la mémorisation », ce qui aurait l'avantage de rejoindre l'*uccāraṇamātra* si souvent allégué par la *MI.*

(2) Cf. ci-dessus § 33 et p. 50 n. 1. Dans l'*Alaṃkāśātra* on admet plus volontiers (mais le *kāvya* est passé par là) des langages distincts, ainsi le *laukika*, le *vaidika*, le *sāmāyika* (« conventionnel », c.à.d. « poétique ») selon Bhāvaṇaprakāśaṇa, éd. K. S. Ramaswami Sastri, p. 170. Le *śrauta*, l'*ārṣa* (= purāṇique), le *laukika* selon le Śṛṅgārāpr. (cité p. 26 n. 3), ce qui peut répondre aux *alibhāṣā*, *āryabhāṣā*, *jātibhāṣā* (respective-

ailleurs, que les *mantra* seraient dénués de sens. En fait, admettre deux sémantiques distinctes, c'est faire échec au principe majeur de la Mīmāṃsā sur la pérennité du mot.

§ 47. — Dans la Mīmāṃsā la discussion, selon les formes habituelles, se passe entre un *pūrvapakṣa* (sū. 31 à 39) auquel répond le *siddhānta* (40 à 50)¹; l'affirmation controversée (*mantrānarthakya*) figure, non en tête, mais à la jointure (sū. 39), comme certaines rubriques de la Grammaire. Neuf raisons sont données à l'appui de l'*ānarthakya*, et formulées en une seule proposition; neuf rejets, en phrases séparées. Enfin trois raisons nouvelles (sū. 51-53). Comme dans le Nirukta ou le Mahābhāṣya, il n'y a pas de conclusion expresse. Les exemples sont d'abord les mêmes que chez Yāska, puis renforcés par d'autres².

L'argument mis en tête est celui-là même qu'on attend d'un texte sur le rituel, *ladarthaśāstrāt* (31) « (les *mantra* sont dénués de sens), parce que l'enseignement sur le sens (émane) du (*brāhmaṇa* concomitant) », autrement dit : le *mantra* étant accompagné d'un *vidhi*, si l'on admettait que les *mantra* aient un sens, il y aurait double emploi; le *vidhi* étant par nature signifiant, il faut donc que le *mantra* soit mis là pour sa simple valeur élocutoire, *uccāraṇamātreṇa*. C'est bien le contact entre *mantra* et *brāhmaṇa* dans la liturgie qui conduit Jaimini à ouvrir le dossier de la signification des *mantra*, ce n'est pas la nature propre de ces derniers³.

La notion même d'*anarthaka* corrobore cette intention⁴ :

(1) Soit dix sū., donc un en sus, provenant du fait que la première réponse a été fragmentée le long de trois sū., alors que, à l'inverse, un seul sū. répond à deux objections. Le Tantravā. (ad 48) note bizarrement que la réponse formulée audit sū. n'a pas de *pūrvapakṣa* correspondant.

(2) Chez Sāyaṇa (Oertel, p. 15 et 53) l'*ānarthakya* n'est pas directement énoncé, mais l'argument se meut entre deux rubriques, a) *na vedah pramāṇam* « le V° ne fait pas autorité »; b) les m° visent à un objectif *adṛṣṭa*, étant par eux-mêmes élocutoires et non-signifiants. Cette dichotomie entraîne la réitération des mêmes objections et des mêmes répliques. La série (a) a l'avantage de porter aussi bien sur les m° que sur les br° (*vidhi* et *arthavāda*), voire, d'englober théoriquement le *jñānakāṇḍa*. Mais le fond de la discussion concerne bien les seuls m°.

(3) Nir. (argument n° 2) *brāhmaṇena rūpasampannāḥ* (= *sambaddhāḥ svārthena* ou *svārthe labdhaviniyogāḥ* Skanda-Maheśvara) était plus clair et rejoignait directement l'idée du *sampannatva* de l'AB. (ci-dessus p. 30 n. 3); Durga « si les m° étaient signifiants, les indications rituelles ne seraient pas précisées par un br° ». — La Ml. n'envisage guère que des m° liés à un br° (une exception citée ci-dessus p. 65 n. 2), le br° étant l'essentiel; c'était la vue inverse dans l'APrāt. 4.104 « pas de sacrifice » tendu » sans les Veda », c'est-à-dire sans les m°.

(4) Le c. de Skanda-Maheśvara note également qu'*ānarthakya* veut dire : emploi des m° destiné à accompagner élocutoirement un acte, non pas à faire connaître un sens déterminé. Chez Say., l'argument est ainsi énoncé : *mantrānarthakya* (Oertel, p. 54).

Śabara glose *avivakṣitavacana*, la question étant de savoir, non pas si les *mantra*, sur un plan théorique, ont un sens, mais bien s'ils sont posés en vue d'exprimer le sens qu'ils possèdent. Kumārila propose une autre interprétation de 31 : admettant que les *mantra* soient signifiants, du moins leur signification n'importe-t-elle aucunement au sacrifice; la *stuti*, le *vidhi*, la *smṛti* sont communicables par d'autres moyens; seule demeure donc la valeur élocutoire du *mantra*.

Dira-t-on cependant que le *brāhmaṇa* enjoint, que le *mantra* « déclare » (ci-dessus § 41) ? Non, car il n'y a de caractère déclaratif possible que pour un élément qui complète (*vākyaśeṣa*) une injonction : or l'injonction (*prathayati*, dans le cas pris pour exemple, *uru prathasva : ili purodāṣaṃ prathayati* « étends-toi au large ! ce disant il étend le gâteau ») n'a pas besoin d'être complétée. De deux autres exemples cités ensuite il résulte également qu'il y a double emploi, sans qu'on voie l'une des deux propositions ajouter à l'autre ou la qualifier. A quoi le *siddhāntin*, sans répondre directement, allègue l'axiome sur l'identité de sens entre formes védiques et non-védiques, axiome qui, une fois admis, permettra de poursuivre utilement le débat.

§ 48. — L'objecteur constate que les mots de l'usage servent à désigner des objets grâce auxquels on accomplit des actes, alors que les mots védiques (entendez : les mots de *mantra*) sont dénués de cette utilité. A quoi le *siddhāntin* répond qu'ils servent à faire connaître les *aṅga* de l'acte (ci-dessus § 42). Cette réponse dispense de réfuter l'objection qui suit : prévoyant que, si l'on dénie aux *mantra* toute raison d'être « visible », on pourrait invoquer en leur faveur une raison d'être « invisible »¹, l'objecteur écarte cet argument en posant qu'une pareille raison d'être se déduirait d'ores et déjà du *mantra* « élocutoire » (= non-signifiant).

Nouvelle objection : si le *mantra* sert à quelque chose, n'y a-t-il pas risque que le *brāhmaṇa* devienne inutile ? Pour répondre à ceci, le *siddhānta* reprend les exemples précédemment cités et montre que le *brāhmaṇa* sert tantôt à spécifier (*guṇa*, 41), tantôt à exclure (*parisamkhyā*, 42) telle opération, ou bien vague, ou bien abusive, qu'on pourrait tirer du *mantra*; ou enfin qu'il exprime un

(1) La notion d'« invisible » est un artifice commode, que la Ml. limite aux cas où il est impossible de découvrir une raison « visible »; cf., dans le cours même de cette controverse, Śb. 1.2.44 (en liaison avec 32), 45 (en liaison avec 33), 46 (avec 34). Vu sous un angle différent, c'est une variante de l'alternance *mukhya/guṇa*. Le Tantravā. 32 précise que le m° a bel et bien une raison « visible », découlant du *liṅga* : c'est, à savoir, de faire connaître (*prathayati*) les *aṅga*. Cf. aussi Śb. 1.2.44.

arthavāda (43)¹. — Mais, si le *brāhmaṇa* est un *arthavāda*, ne risque-t-on pas que le *mantra* afférent soit un *vidhi*? — Non, car le *brāhmaṇa* fait l'éloge de l'acte, non du *mantra*; l'exemple ci-dessus cité (*uru pralhasa*) implique l'interprétation suivante : « l'action (d'étendre le gâteau) est assez louable (*praśasta*) pour qu'on l'accomplisse à l'aide d'un *mantra* ayant lui-même une forme (aussi louable que : « étends-toi au large ! ») ».

§ 49. — Ce point acquis, suivent les réfutations, une à une, des motifs avancés en faveur de l'*ānarthakya*. On a dit (*sū.* 32) que les *mantra* étaient dénués de sens parce que l'ordre des mots dans la phrase y est soumis à restriction, *vākyaṇiyama*²; que si les *mantra* avaient un sens, l'ordre des mots y serait libre (*kāmācāra, yathākāmam*). Le *siddhānta* (44) s'épargne la peine de discuter cette allégation, car elle n'est pas incompatible (*aviruddha*) avec le fait que les *mantra* soient signifiants³.

Le premier motif méritant une discussion est celui du *sū.* 33 : les *mantra* enseignent quelque chose de déjà connu (*buddha*)⁴, c'est-à-dire quelque chose que l'officiant (usager des *mantra*) connaît professionnellement. Objection inattendue, à quoi répliquera le *sū.* 45 : il s'agit de lui remettre en mémoire (*āmnāna*)⁵ ce qu'il a à faire, afin d'assurer la parfaite réalisation (*saṃ-skāraṭva*) de l'acte.

On a dit (*sū.* 34) que les *mantra* parlaient de choses n'existant

(1) Id. Sāy. (Oertel, p. 56) : le *br°* est *guṇavidhānārtha*, il sert à énoncer le but (*arthavāda*) de l'injonction.

(2) Sb. *niyatapadākrama*, Sāy. (Oertel, p. 59) *niyatapāṭhakrama*; le Nir. donnait déjà (argument n° 1) *niyatavāco yuktayah, niyatānupūrvyāḥ*. L'argument est cité *Tattvasaṃgraha*, n° 2453.

(3) Plus naïvement, le Nir. observait qu'il advient aussi dans la langue courante que les mots aient un ordre fixe. Le *Mahābhāṣya* I.1,1 après vt. 7 constate en effet que l'ordre des mots est libre dans la phrase indépendante (mais évidemment on ne dit pas *pacati-pra* ou *pra...pacati* au lieu de *prapacati*); la *Padamañj.* discute sur le cas de quelques *sū.* pāṇinéens qui peuvent sembler enseigner une restriction quant à l'ordre des mots, et écarte cette interprétation. — Le Vāj. Prāt. (déjà cité ci-dessus p. 69 n. 1) commence aussi par poser un *niyama* applicable au Veda (donc : aux *m°*), *niyama* portant sur l'accent et sur la morphologie (cf. Thieme cité ad loc.). Les mots de l'usage ne tombent pas sous le coup d'un tel *niyama*, pourquoi ? *Arthapūrvakavāt*, qu'on est tenté de rendre « parce qu'ils sont pourvus de sens » (et que les mots de *m°* n'en ont point, ce qui coïnciderait avec le *pūrvap.* du Nir. et de Jaimini), mais que Thieme rend « parce que le *niyama* suit le sens ».

(4) Nir. (n° 6) *jānantam saṃpreṣyati*; Sāy. (Oertel, p. 60) *buddhārtha*, avec même réponse que chez Jaimini; aussi (p. 24) *lokaprasiddha*, avec réponse un peu différente.

(5) Nir. *āmnāna*, expression pouvant être rapprochée de *āmnāyadharmitvāt* ci-dessus p. 69 n. 1.

point (*avidyamāna*)¹, ainsi dans le verset sur les Quatre Cornes. Réponse (46) : les *mantra* servent à instaurer une valeur secondaire (*gaṇa*), en sorte qu'ils perdent du même coup leur potentialité injonctive. La réponse s'insère dans le cadre des discussions sur la valeur primaire et la valeur secondaire des mots. Elle a un prix particulier ici, sur le plan historique, parce que Śābara rapproche cette secondarité mantrique de celle qu'on a dans un texte de *kāvya* où une rivière se trouve décrite dans les termes mêmes qu'on emploierait pour décrire une jeune femme : les spécialistes du Veda ont donc fort bien saisi le lien qui existait entre la métaphore védique et celle du *kāvya*².

On a dit (*sū.* 35) que les *mantra* interpelaient des choses inanimées (*acelana*). Réponse (également au *sū.* 46 :) aux fins du sacrifice, les inanimés sont considérés comme semblables aux animés. C'est encore la valeur secondaire qui, sans être ici énoncée expressément, est en jeu³.

On a dit (36) que les *mantra* étaient contradictoires entre eux (*arthavipratishedha*)⁴. Même réponse (sous 47 :) valeur secondaire.

On a dit encore (37) que la signification imputable aux *mantra* n'était pas exprimée (*avacana*) dans l'emploi liturgique, non plus que dans la libre étude (*svādhyāya*), si bien, ajoute Śābara, que les *mantra* ne sauraient avoir d'autre valeur qu'élocutoire. Il semble, si nous comprenons bien, que Jaimini effleure ici le vaste problème des rapports entre la parole et l'acte : il n'y a pas de lien évident entre l'un et l'autre, ni dans l'emploi cérémoniel des formules, ni dans la récitation scolaire : de même que, d'après Śābara, quand on bat le blé au fléau on ne récite pas de *mantra's* sur ce battage en vue de dégager l'idée de battre, de même, quand on sacrifie, les *mantra* qu'on récite ne servent pas à dégager quelque

(1) Nir. n° 4 *anupapannārtha*, Sāy. (Oertel, p. 18) *viparītārthabodhaka*. Même réponse chez Sāy. (aussi p. 62), avec pour corollaire l'argument ci-après n° 35. Même réponse aussi chez Yāska, pour qui l'acte enjoint par le *m°* n'a pas lieu en réalité.

(2) Le sens secondaire, comme fondement du *kāvya*, cf. (entre autres) K. S. Ramaswami Sastri éd. du *Bhāvaprakāś*, Introd. p. 42 et suiv.

(3) Rien de correspondant Nir.; Sāy. (Oertel, p. 63) suit Jaimini et, dans la réponse à l'objection, se réfère à *Brahmasū.* 2.1,5 (maxime *kaimutika*) en dégageant également un sens *gaṇa*.

(4) Nir. *vipratishedhārtha* (n° 7), Sāy. (Oertel, p. 22 64) *vyāghātābodhaka*; la réponse chez Sāy. fait état des contradictions d'école à école, comme en *Smṛti*, et résout la difficulté en spécifiant que les *vidhi* sont limités (quant à leur validité) à telle ou telle école : c'est le contraire du *sarvasākhāpratyaya* (ci-dessus p. 25 n. 6) à quoi se tient le Vedānta : c'est qu'en effet la Mī. a affaire au *karmakāṇḍa*, réparti en stricts enseignements écoles, le Vedānta au *jñānakāṇḍa*, où le *N°* se présente unitairement.

idée liée au sacrifice, mais ils servent purement et simplement à accompagner l'acte d'une récitation¹.

La réponse (48) est double : a) (chez Jaimini) si le sens n'est pas exprimé, c'est que le *mantra* cité comme exemple n'est pas en relation avec le sacrifice (*ayajñasamyogāt Śabara*), avec instructif d'où l'on pourrait déduire, en le généralisant, qu'aucune des liaisons patiemment établies par les mīmāṃsistes (sans parler des Modernes) entre *mantra* et *brāhmaṇa* ne concerne la signification même des *mantra*; b) (chez Śabara et Kumārila) si l'on enseigne la récitation pure et simple, c'est que l'apprentissage en est malaisé, alors que l'explication (sémantique) des *mantra* est chose facile : hommage rendu, en passant, à la technique — surhumaine, en vérité — des réciteurs² !

On a dit encore (38) que les *mantra* étaient inintelligibles (*avijñeya*)³. Réponse (49) : on les comprend grâce aux citations (*nigama*), aux analyses à fin étymologique (*nirukti*), à la grammaire enfin (*vyākaraṇa*), en partant des racines verbales. Autrement dit : c'est notre ignorance qu'il faut accuser (*avijñāna* Jaim.)⁴. Ce n'est pas le lieu de rappeler ici la part de défaite qu'implique, du point de vue moderne, ce recours à l'étymologie (surtout par voie de dérivation primaire) et à la grammaire pour un texte tel que celui des *Samhitā*. Au contraire, la voie du *nigama* s'avère féconde.

On a dit enfin (39) que les *mantra* étaient en relation avec des choses impermanentes (*anitya*)⁵, telles que sont des désignations d'hommes ou de localités. Réponse (50) : il s'agit là de mots ressemblant phoniquement (*śrutiśāmanya*) à d'autres qui, eux, notent des choses permanentes⁶. On écartera la mauvaise interprétation en recourant à l'étymologie, comme précédemment. Il faut voir là une nouvelle variante du principe du *gaṇatva*.

(1) D'après Jhā trad. de Śb. ad loc. Rien chez Yāska. La comparaison est plus explicite et plus aiguë chez Sāy. (cf. la trad. chez Oertel, Apolog., p. 65).

(2) La réponse est autrement articulée chez Sāy. (Oertel, p. 66).

(3) Nir. n° 8 *avispaśārtha*; Sāy. (Oertel, p. 15 et 66) *abodhaka*. L'exemple typique est *jarbharī*..., cf. ci-dessus p. 41 n. 6.

(4) La réponse de Śabara est moins mīmāṃsiste que niruktienne : le mot *nigama* est lui-même fréquent dans le Nir., rarissime ailleurs (en ce sens), et Pāṇ., aux quelques passages où il l'emploie (P. Thieme, Pāṇ. and the Veda, p. 71), l'emprunte peut-être à Yāska ou à quelque source du Nir.

(5) Rien dans le Nir.; Sāy., p. 68 comme Jaim.

(6) Cf. le *pratirūpakatva* en Grammaire : le recours à ce principe (Terminol. gramm. s. u.) sert à justifier des formes qui, au premier abord, semblent incompatibles avec telle règle donnée : ces formes qu'on croit significatives (ainsi *astī*) sont simplement des *niruktā* plus ou moins dénués de sens, et la règle est sauvegardée.

§ 50. — Suivent trois arguments indépendants qui militent pour la signification des *mantra*.

Au sū. 51 : si tel *brāhmaṇa* enjoint la récitation du *mantra* « *āgneyī (re)* » — donc, d'un *mantra* à *liṅga* —, ce ne peut s'expliquer que si l'on admet que le *mantra* soit signifiant : autrement dit, il faut que le *mantra* serve à donner comme *prayojana* de l'acte rituel, non point les lettres *a-g-n-i*, mais le nom divin que ces lettres évoquent¹.

Au sū. 52 : l'*ūha* (ci-dessus § 43) n'est concevable que si le *mantra* a un sens : quel besoin y aurait-il à modifier une teneur inexpressive² ?

Au sū. 53 : certains *brāhmaṇa* se réfèrent à des *mantra* de telle manière qu'ils entendent nécessairement que ces derniers aient un sens, ainsi quand le ŚB. glose l'expression *śataṃ himāḥ* par *śo varṣāṇi*³.

Il en résulte que la Mīmāṃsā (comme le Nirukta) se rallie, sans l'énoncer expressément, à la thèse de l'*arthavattva*. Faire autrement eût été, non seulement ruiner le postulat sur l'uniformité du vocabulaire, mais compromettre la dignité du Veda. Mais il est permis de constater que la nature des objections, la manière dont on les réfute, montrent l'intérêt médiocre qu'on prenait, sinon aux *mantra*, du moins à leur essence profonde ; ils expliquent assez le péril qui les menaçait, de l'intérieur même du système le mieux fait pour les protéger⁴.

§ 51. — Ainsi, derrière des marques extérieures qui sont celles, très généralement, de l'hommage, l'Inde a connu en réalité des comportements diversifiés devant ce phénomène insolite qu'était le Veda. Seules les croyances populaires, ou encore celles des

(1) Argument emprunté par Sāy. (Oertel, p. 69).

(2) Sāy. (Oertel, p. 70).

(3) Sāy. (Oertel, p. 71).

(4) Explicitement chez Sāy. (Oertel, p. 72) : *dr̥ṣṭam varam adyṣṭataḥ* « ce qui a un objectif visible (en l'occurrence, les *m*°) l'emporte sur ce qui a (seulement) un objectif invisible ».

(5) Sāy. (Oertel, p. 17) ajoute cette objection subsidiaire : certains *m*° ne font que formuler un doute (sous l'aspect d'une interrogation), *saṃdigdhārthabodhaka* (type fréquent en effet dans le V° spéculatif). Réponse : il s'agit là d'une valeur secondaire. Le *gaṇārtha* est encore appliqué aux *arthavāda* chez Śb. 1.2.15 (*vidyāpraśaṃsā*). C'est donc l'une des ressources de la dialectique mīmāṃsiste. — La majorité des arguments concerne la teneur même des *m*° (ou plutôt, de quelques *m*°) ; mais le sū. 31 a trait au lien extérieur du *m*° (avec le *br*°), les sū. 33 et 37, à la manière (plus extérieure encore) dont les *m*° sont prononcés (par cœur).

doctrines qui ne s'intéressent pas principalement au Veda, le considèrent comme un tout indivisible et le révèrent de façon indistincte, le plus souvent en termes fort vagues, derrière lesquels on n'arrive pas à saisir quelle réalité concrète les auteurs ont en vue. Les deux Mīmāṃsā, au contraire, s'adressent à une petite partie de la masse védique : le Vedānta, à l'*upaniṣad* (mieux : à des propositions sélectionnées) ; la Mīmāṃsā proprement dite, aux portions injonctives du *brāhmaṇa*, subsidiairement aux *mantra* accompagnants. Ce fractionnement¹ va de pair avec des interprétations unificatrices, donc partiales, l'*upaniṣad* étant alléguée en vue de chercher des équivalences à la notion de *brahman* ; le *brāhmaṇa*, en vue de définir la structure de l'injonction et d'établir, par delà, les bases d'un *dharma* rituel. C'est évidemment la Mīmāṃsā qui s'est affrontée le plus durablement, le plus intimement, avec la pensée védique, mais que représente la Mīmāṃsā dans la vitalité générale de l'Inde ?

En tout état de cause, s'il y a enrichissement pour quelques aspects privilégiés, il y a déperdition pour l'ensemble.

Sans chercher à séparer ici ce qui résulte de l'appréciation indienne² et ce que nous, modernes, mettrions dans la balance, on peut tenter de définir les causes de cette déperdition, causes d'importance sûrement inégale : la difficulté du style et de la langue (du moins quant aux *mantra*), jointe à un certain ésotérisme de la pensée védique (ésotérisme où un esprit non prévenu verra surtout de l'inanité)³ ; la dispersion dans le temps et l'espace des séries de textes védiques, des groupements et écoles ; le découpage des vieux hymnes en formules ou même en fragments, devenus des

(1) Au sujet duquel une appréciation fort claire est donnée par Rāmānuja (citée chez A. B. v. Buitenen, *Rⁿ on the Gītā*, p. 61) « on ne doit pas accepter tout ce qui est enseigné par les V^o ; tout de même qu'un homme assoiffé ne prend pas plus d'eau à une fontaine qu'il n'en a besoin, ainsi un brāhmane aspirant à la Délivrance ne doit pas prendre des V^o plus que sa Délivrance ne requiert ».

(2) « La poésie est supérieure au V^o », affirme le SāhDarp. 1.2, ce dernier (précise le comm.) étant insipide (*nīrasatā*), difficile (*duḥkhād eva*), fait pour des intelligences mûres (sinon déclinantes) (*paripalabuddhi*).

(3) Mais la Ml. considère que les gens cultivés (*abhiyukta*) peuvent arriver à comprendre entièrement les *m^o* (Tantravā. 1.2, 49 fin.). — On peut rappeler ici les jugements si défavorables sur le V^o de la part de certains savants du XIX^e s. (point seulement en Occident) ou de certains esprits curieux d'indianisme, jugements dont S. Reinach (dans Orpheus) s'est fait trop complaisamment l'écho. On comprend assurément que L. v. Schroeder, Ind. Lit. u. Cultur, p. 112, ait pu comparer les *yajus* aux écrits et aux paroles de certains malades mentaux ; on comprend moins que Max Müller n'ait pas été sensible à l'étonnant mode de pensée des Brāhmaṇa. Citation chez M. Winternitz, Geschichte 1, p. 163) ; quant au « galimatias » décrit par A. Bergaigne, le terme, tant abusé depuis lors, avait chez cet auteur une connotation technique, désignant les procédés du métaphore complexe dans le Rgv.

corps inertes dans la trame liturgique qui les recueille ; l'emphase mise sur la prononciation, sur la récitation⁴, au détriment de l'interprétation des textes ; la rareté des commentaires, leur insuffisance (du moins quant aux *mantra*), leur parti pris étymologique⁵ ; le fait, surtout, que les représentations védiques ont cessé de bonne heure d'être un ferment de la religiosité indienne, qu'elle ne s'y est plus reconnue là même où elle leur demeurait fidèle⁶, bref que le monde védique, dont l'essentiel était passé, en se transformant, dans la chair même des pratiques et des spéculations hindouistes, n'était plus qu'un objet lointain, livré aux aléas d'une adoration privée de sa substance textuelle.

C'est là d'ailleurs un sort assez fréquent pour les grands textes sacrés⁷ fondateurs de religions (« sacrés ils sont... ») ; ce qu'on peut dire est que la tendance où il s'inscrit a été, comme tant d'autres, poussée dans l'Inde plus loin peut-être qu'ailleurs⁸.

(1) Un texte oral peut-il être réellement compris ? Si le V^o avait été lu comme la Bible et non pas seulement entendu, s'il avait été (comme elle) traduit en langues vulgaires (voire, en sanskrit classique), le résultat eût été différent. — Ce fut un événement — et pas seulement dans le cercle restreint des érudits — que la première impression du Rgv. par Max Müller, sur laquelle on est informé de manière vivante dans Life and Letters 1, p. 97 et passim (index sous Rig-Veda) et surtout dans la préface au tome I.

(2) Judicieuses remarques de R. Roth, Nirukta, p. 219.

(3) Op. c., p. 117, Rāmānuja promet le ciel d'Indra, puis le retour sur terre (*samsāra*) aux adeptes du V^o, les *traividya*, par contraste avec les *mahātman*, lesquels obtiennent la Délivrance. Le bonheur des premiers sera donc temporaire et, en définitive, illusoire ; le même texte évoque, sitôt après, des « ignorants » auxquels il réserve exactement le même sort qu'aux *traividya*.

(4) On lira avec profit A. J. Toynbee, History 7, p. 749, chapitre annexe intitulé Holy Writ (où le V^o est mentionné).

(5) Un texte qui montre de façon heureuse comment doit être une interprétation du V^o est le *pariṣiṣṭa* 12 au treizième chap. du Nir. (L. Sarup éd., p. 227). Après avoir rappelé les étymologies (possibles) du mot *aksara*, l'auteur ajoute « pareille déduction-étymologique (*abhyūha*), émanant d'une réflexion sur le sens des *m^o*, est déduite (*abhyūha*, c'est-à-dire obtenue) à la fois par la tradition-orale (*śruti*) et par le raisonnement-logique (*tarka*) ». (Il y a là un essai de soumettre le V^o à la raison, en mettant sur la même ligne révélation et raisonnement). « Les *m^o*, poursuit l'auteur, ne doivent pas être interprétés séparément, mais d'après leur contexte, *na prthaktena mantrā nirvaktavyāḥ, prakaraṇaśa eva nirvaktavyāḥ* ». (C'est le rejet à la fois de la stricte position niruktienne et de celle des mīmāṃsistes, au bénéfice d'une véritable interprétation). Enfin « les dieux ont donné aux hommes instruits la faculté-de-raisonner pour Rṣi (*tarkam ṛṣim prāyacchan*), si bien que, tout ce que déduit (par le raisonnement) un homme instruit, cela prend (aussitôt) valeur-arsique, *yad eva kim cānticāno 'bhyūhaty āraṇ tad bhavati* ». (Remarque d'accent luthérien, qui suffit à justifier les espoirs des modernes dans leur effort pour pénétrer les arcanes du Veda). La dernière phrase est reprise dans Tantravā. 1.3, 7 éd., p. 132.

ADDENDA

§ 1 et 6 et *passim* : sur l'autorité du V^o dans la Smṛti, v. maintenant l'important ouvrage de U. N. Ghoshal, A History of Indian Political Ideas (Index, s. u. Vedas, p. 581). *Ib.* aussi sur la création périodique du V^o par les dieux et les sages (ad notre § 8).

§ 25 : sur l'éducation véd. et la récitation, ajouter maintenant Ram Gopal, India of Vedic Kalpasūtras, p. 321 et *passim* et not. p. 393. — Noter encore que les Jaina distinguent deux sortes de maîtres, les *uddeśanācārya* qui enseignent le sens, les *vācanācārya* qui enseignent la teneur, Sh. Bh. Deo, Jaina Monachism, p. 315 (il semble aussi que l'*upādhyāya* ait été le nom du maître de récitation, par opposition à l'*ācārya*, maître d'interprétation). Cf. *ib.* la différence entre *sūtra* = et *artha-pauruṣī* p. 354 425.

Du ŚṛṅgPr. (cité p. 38 n. 5) est à rapprocher KāvPr. 1, après la *kār.* 2, qui parle aussi du V^o comme *śabdapradhāna*, par opposition au Purāṇa comme *arthapradhāna* et qui compare l'attitude de l'auditeur vis-à-vis du V^o à celle (du serviteur) vis-à-vis du maître, son attitude vis-à-vis du Pur. à celle qu'on a vis-à-vis d'un ami, son attitude enfin vis-à-vis du *kāvya* à celle qu'on a vis-à-vis d'un femme aimée.

§ 29, premier alinéa. : sur les mentions de sacrifices véd. dans la littérature canonique du bouddhisme, v. A. Hillebrandt, Rituellitt., p. 18 : relevé auquel on pourrait ajouter beaucoup aujourd'hui. On sent bien à quel point l'ambiance véd. était présente à l'esprit des contemporains du Buddha.

INDEX DES NOMS D'OUVRAGES OU D'AUTEURS,
AINSI QUE DE DIVERS MOTS NOTABLES (PAR PAGES)

Ādigraṇtha 4	Brāhmaṇa's 26
Āgama's 812 17	Brāhmaṇasarvasva 20
Agnipurāṇa 15	Brahmasūtra v. Vedānta
Aitareya-Āraṇyaka 33	<i>brahmodya</i> 31
Aitareya-Brāhmaṇa 30	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 32
Ājīvika's 2	Bṛhaddevatā 35
<i>akṣara</i> 38	
Alaṃkāśāstra 69	Caitanya 9
al-Birunī 46	Cārvāka's 41
Amara(kośa) 54	Cullavagga 44
Ānandasamhitā 17	
<i>ānarthakya</i> 61 68	Dādū 5
<i>āpta</i> 49	Dakṣasmṛti 39
Āraṇyaka's 31	Dārā Shikūh 46
<i>arthavāda</i> 61 63	Dayānanda Sarasvatī 6
<i>āstikya</i> 3	Devībhāgavatapurāṇa 12
<i>asulṭp</i> 38	<i>dharma</i> 1 67
Aśvaghoṣa 24	Dharmaśāstra 12 27
<i>aśvamedha</i> 21	Dharmasūtra's 29
Atharvaśira-Upaniṣad 47	Dighanikāya 43
Atharvaveda 27	
Atrisamhitā 17	Gāndhī 5
Aurobindo 6	Gautamadharmasūtra 13
Āyurveda 23	
	Harṣacarita 24
Badarāyaṇa v. Vedānta	Hippolyte 45
Bhagavadgītā 3	Hiuan-tsang 45
Bhāgavata's 7	
Bhāgavatapurāṇa 16	Jaimini v. Mīmāṃsā
Bhāratīya-Nāṭyaśāstra 23	Kabīr 4
Bhartṛhari 24 52	Kādambarī 24
Bhavabhūti 24	Kaiyaṭa 50
bhāgavata 63	Kalidāsa 24
	Kāśikavṛtti 51